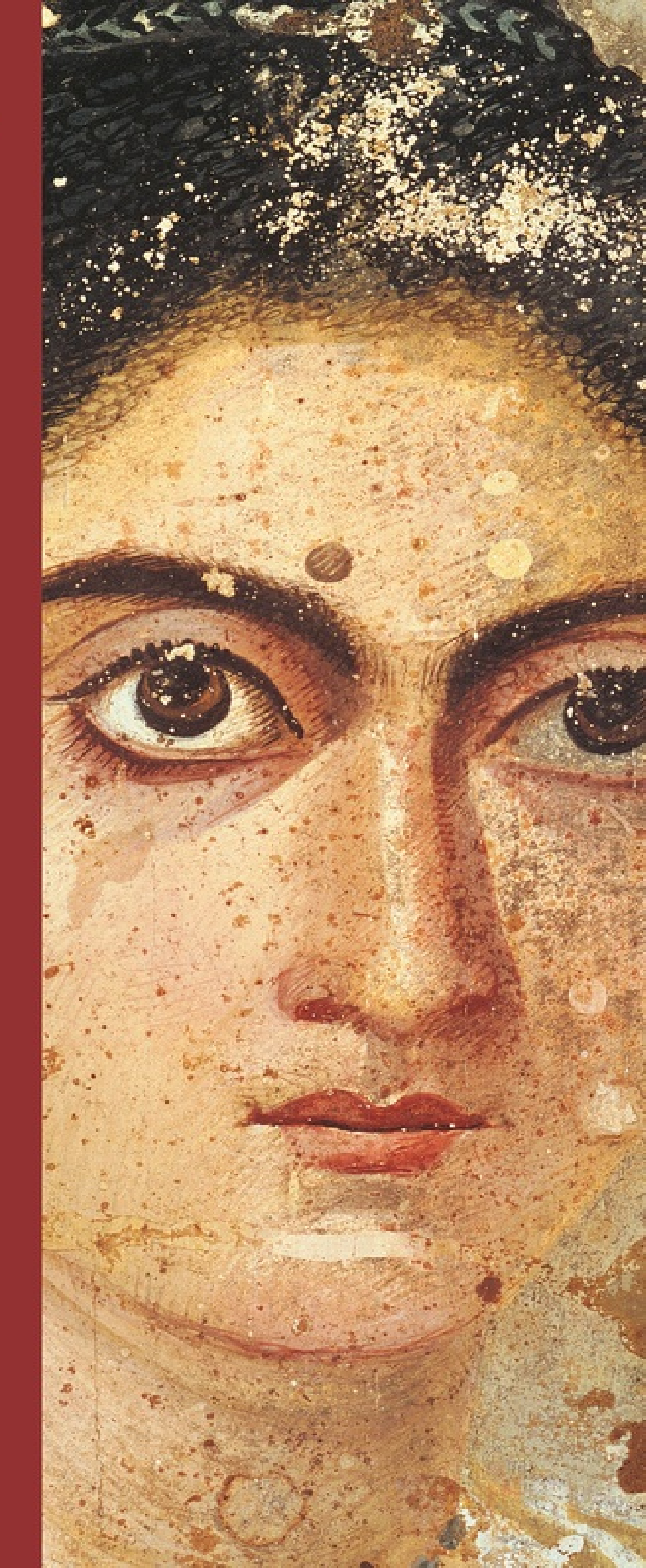
Bajo la dirección de
Georges Duby y Michelle Perrot

Historia de las mujeres

La Antigüedad

1



1

Historia de las mujeres

Bajo la dirección de
Georges Duby y Michelle Perrot

taurus



Tomo 1

La Antigüedad

Bajo la dirección de Pauline Schmitt Pantel

Nicole Loraux
Giulia Sissa
Yan Thomas
François Lissarrague
Claudine Leduc
Aline Rousselle
Louise Bruit Zaidman
John Scheid
Monique Alexandre
Stella Georgoudi

Capítulos españoles bajo la dirección de Reyna Pastor

Ricardo Olmos
Domingo Plácido
Gonzalo Bravo
Beatriz de Griño Frontera
Julio Mangas

Escribir la historia de las mujeres

por Georges Duby y Michelle Perrot

¿Hay que escribir una historia de las mujeres? Durante mucho tiempo, la pregunta careció de sentido o no se planteó siquiera. Destinadas al silencio de la reproducción maternal y casera, en la sombra de lo doméstico que no merece tenerse en cuenta ni contarse, ¿tienen acaso las mujeres una historia? Elemento frío de un mundo inmóvil, son agua estancada mientras el hombre arde y actúa: lo decían los antiguos y todos lo repiten. Testigos de escaso valor, alejadas de la escena donde se enfrentan los héroes dueños de su destino, a veces auxiliares, raramente actrices —y, aun entonces, sólo debido al enorme fracaso del poder —, son casi siempre sujetos pasivos que aclaman a los vencedores y lamentan su derrota, eternas lloronas cuyos coros acompañan en sordina todas las tragedias.

Y además, ¿qué se sabe de las mujeres? Las huellas que han dejado provienen menos de ellas mismas —pues "no sé nada; jamás he leído nada"— que de la mirada de los hombres que gobiernan la ciudad, construyen su memoria y administran sus archivos. El registro primario de lo que hacen y dicen está mediatizado por los criterios de selección de los escribas del poder. Y éstos, indiferentes al mundo privado, se mantienen apegados a lo público, un dominio en el que ellas no entran. Cuando irrumpen, entonces los escribas se inquietan como ante un desorden que, de Heródoto a Taine, de Tito Livio a los modernos comisarios de policía, provoca idénticos estereotipos. Hasta los censos dejan a las mujeres de lado; en Roma sólo se las tiene en cuenta si son herederas; habrá que esperar al siglo III de la era cristiana para que Diocleciano ordene su recuento, y sólo por un motivo de orden fiscal. En el siglo XIX, el trabajo de las mujeres agricultoras o campesinas se ve permanentemente subestimado, ya que sólo se repara en la profesión del jefe de familia. La relación entre los sexos deja su impronta en las fuentes de la historia y condiciona su densidad desigual.

De la Antigüedad a nuestros días, la debilidad de las informaciones concretas y circunstanciadas contrasta con la sobreabundancia de las imágenes y los discursos. A las mujeres se las representa antes de describirlas o hablar de ellas, y mucho antes de que ellas mismas hablen. Incluso es posible que la profusión

de imágenes sea proporcional a su retiro efectivo. Las diosas pueblan el Olimpo de ciudades sin ciudadanas; la Virgen reina en altares donde ofician los sacerdotes; Marianne encarna a la República Francesa, cuestión viril. Todo lo inunda la mujer imaginada, imaginaria, incluso fantasmal.

La evolución de este imaginario es una cuestión capital. De ahí el lugar que se concede a los "ensayos iconográficos" y a las imágenes que los acompañan[1], que en estos volúmenes no se conciben como mera ilustración, sino como un material en sí mismo, que es preciso descifrar. Las escenas que decoran los vasos áticos pintados en Atenas en los siglos VI y V a.C. —así como el Tapiz de Bayeux o los carteles de publicidad— distan mucho de desarrollar un fresco de la vida cotidiana; tan sólo el análisis serial permite captar algo de su organización sexuada. En los ritos de matrimonio, la insistencia en el traslado de la novia de un sitio al otro, especie de rapto sin consentimiento, el encuadre de la esposa "cogida en su red de gestos que indican la separación y la integración", sugieren una cierta estructura matrimonial. Del mismo modo, la representación de la mujer virtuosa como hilandera en una sociedad indiferente al valor del trabajo, o la de la belleza referida más al adorno que a la plástica informe de un cuerpo casi ausente, ofrecen los elementos de una percepción de lo femenino. Lo que allí se lee no son tanto las relaciones de los sexos como la dirección de la mirada masculina que los ha construido y que preside su representación.

Las imágenes literarias tienen más profundidad de campo. La fluidez de las palabras permite más libertad que la iconografía, regida por códigos figurativos relativamente rígidos. Sin duda, la escritura se emancipa y se adecua más fácilmente. Sin embargo, también en ella campea el deseo del Señor. La Dame del fine amour, que cantara Guillaume de Poitiers en el siglo XII, puede parecer libre soberana de los corazones, pero no habría que olvidar que "estos poemas no muestran la mujer", sino "la imagen que los hombres se forjan de ella", o al menos la que desean promover en sus estrategias sexuales modificadas: nuevo juego para una nueva distribución de cartas cuya ordenación sigue estando en manos masculinas. Otro tanto podría decirse de los refinamientos del amor romántico. "La mujer es una esclava a la que es preciso saber entronizar" (Balzac), alimentándola de flores y de perfumes. Los hombres celebran la Musa, exaltan la Madonna y el Ángel, inaccesibles; y en sus sociedades cantoras, los coros licenciosos desvisten a "La señorita Flora" y examinan sus aptitudes para "obtener su diploma de puta". ¿Qué papel tienen las mujeres en todo esto? Un espeso manto de imágenes cubre su tierra y enmascara su rostro.

¿Qué decir de la proliferación de discursos, provenientes de los pensadores, los organizadores o los portavoces de una época? Filósofos, teólogos, juristas, médicos, moralistas, pedagogos… dicen incansablemente qué son las mujeres, y, sobre todo, qué deben hacer, puesto que ellas se definen ante todo por su lugar y sus deberes. “Dar placer [a los hombres], serles útiles, hacerse amar y honrar por ellos, criarlos de jóvenes, cuidarlos de mayores, aconsejarlos, consolarlos, hacerles agradable y dulce la vida: he aquí los deberes de las mujeres en todos los tiempos, y lo que se les ha de enseñar desde la infancia”, escribe Rousseau para la Sofía que destina a Emilio *(Libro V). Lo mismo, en el caso del obispo Gilbert de Limerick en la Edad Media (“las mujeres se unen en matrimonio a quienes oran, trabajan y combaten, y a ellos sirven”). Lo mismo en Aristóteles. Lo mismo en todos. No hay duda de que el contenido de estos deberes se modifica en el curso de los siglos. En nombre de la utilidad social, se invita a las mujeres del siglo* XIX*, y sobre todo a las del* XX*, a salir de sus casas para servir y extender su maternidad a la sociedad entera. Religión y Moral se sostienen mutuamente en sus reproches. Pagana o cristiana, Roma exige la virginidad de las muchachas y honra el pudor y la castidad de las mujeres. Velada —de la mujer honrada “sólo se ve el rostro”, dice Horacio, como san Pablo y casi como Barbey d’Aurevilly, diecinueve siglos más tarde—, encerrada en el gineceo o en su casa victoriana: ¿no se adapta este modelo casi intemporal a una naturaleza que se supone frágil y enfermiza, salvaje y desordenada, amenazante si no se la contiene? Ciertamente, las barreras materiales se desmoronan, sustituidas por sistemas educativos más refinados, que tienen por finalidad la internalización de las normas y que dan nacimiento al personaje de la doncella y, más tarde, al de la niñita, esa desconocida. Lenta, muy lentamente, la mujer deviene también una persona, cuyo consentimiento cuenta. La historia de estas mutaciones, que tiene lugar en los discursos, constituye el corazón mismo de nuestra investigación.*

Y también la evolución del pensamiento sobre la diferencia de los sexos, que, desde los griegos, viene trabajando la cultura occidental. Este pensamiento oscila entre las figuras —atenienses, barrocas— de la mezcla —el andrógino, el hermafrodita, el travestido, la posible parte de uno en el otro— y las clásicamente tranquilizadoras de la diferencia radical: dos especies dotadas de sus caracteres propios, objetos de un reconocimiento intuitivo más que de un conocimiento científico.

La identificación del cuerpo femenino, bloqueada por el zócalo de las representaciones primarias, progresa lentamente. De Galeno a Roussel (¿y a

Freud?, ya se analizará esta cuestión), las consideraciones sobre el físico y la moral de la mujer se prolongan y se repiten; y habrá de pasar mucho tiempo antes de que los médicos extraigan todas las consecuencias de sus descubrimientos —por ejemplo, las del siglo XVII *en materia de ovulación— en lo concerniente a la fisiología de la fecundación o la comprensión de la sexualidad femenina. Desde este punto de vista, errores, vagabundeos y cegueras forman una historia muy bachelardiana de los obstáculos que los prejuicios oponen a la conciencia.*

Ello se debe a que, míticos, místicos, científicos, normativos, sabios o populares, estos flujos de discursos recurrentes, hunden sus raíces en una episteme común, allí donde, a veces, sería necesario prestar mucha más atención para discernir las modulaciones y los deslizamientos.

Provienen de hombres que dicen "nosotros" y hablan de "ellas" —"Comencemos, pues, por examinar las conformidades y las diferencias entre su sexo y el nuestro", dice todavía Rousseau—, de hombres cuyo estatus, cuyas funciones y cuya elección se encuentran a menudo muy lejos de las mujeres —como los clérigos— y que se las imaginan en la distancia y el temor, en la atracción y el miedo a ese Otro, indispensable e ingobernable. Pero, entonces, ¿qué es una mujer?

Y ellas, ¿qué dicen ellas? La historia de las mujeres es, en cierto modo, la de su acceso a la palabra. Mediatizada, en un principio y aún hoy, por los hombres que, a través del teatro y luego de la novela, se esfuerzan por hacerlas entrar en escena: de la tragedia antigua a la comedia moderna, por lo general las mujeres no son otra cosa que sus portavoces o el eco de sus obsesiones. Más que la emancipación de las mujeres, la Lisístrata de Aristófanes o la Nora de Ibsen encarnan (con una diferencia que permite la comparación e impide la asimilación) el temor que los hombres sienten ante ellas. Sin embargo, la exigencia de lo verosímil lleva a los creadores a conocer mejor a sus criaturas. Las obras de Shakespeare o de Racine, lo mismo que las de Balzac o de Henry James, son un hervidero de mujeres de rostro individualizado. Y las actrices imprimen su marca a los personajes. Gracias a este oficio, y a pesar de todas las excomuniones, las mujeres han podido acceder a una identidad personal y a un reconocimiento público.

También las opiniones de las mujeres han estado mediatizadas, sostenidas en manifestaciones, rebeliones y rumores, y consignadas cada vez más escrupulosamente por los guardianes del orden a quienes anima el deber y el

deseo de informar y de transmitir. Una exigencia de confesión, unida a una nueva concepción del orden público, recorre los archivos de justicia y de policía que nos entregan así el eco transido y tembloroso de vidas insignificantes: ese pueblo en el que circulan las mujeres.

Pero la audición directa de su voz depende del acceso de las mujeres a los medios de expresión: el gesto, la palabra, la escritura. Cuestión de alfabetización, sin duda, que por lo general va detrás de la de los hombres, pero que localmente puede antecederla; pero, más aún, cuestión de penetración en un dominio sagrado y siempre marcado por las fronteras fluctuantes de lo permitido y de lo prohibido. Hay géneros que se admiten: la escritura privada, especialmente la epistolar, que nos ha entregado los primeros textos de mujeres, como las cartas de las pitagóricas, que veremos al final de este volumen, y las primeras obras literarias (madame de Sévigné), antes de que la correspondencia convertida en deber femenino ordinario se ofreciera como venero inagotable de informaciones familiares y personales; la escritura religiosa, que nos permite oír a santas, místicas, abadesas de renombre —Hildegarda de Bingen, Herrarda de Lansberg, autora del Hortus Deliciarum*—, mujeres protestantes comprometidas con el fervor de los* revivals*, damas de obras consagradas a la moralización de los pobres. ¿Qué confesión religiosa fue la más propicia a la expresión femenina, y bajo qué forma?*

Por el contrario, hay dominios casi vedados: la ciencia, cada vez más la historia, y sobre todo la filosofía. La poesía y la novela constituyen desde el siglo XVII el frente pionero de las Preciosas, conscientes de la apuesta que representa el lenguaje. A partir de entonces, no se trata tanto de escribir como de publicar, y con el verdadero nombre. El uso del anónimo y los seudónimos enturbia las pistas que, de esta suerte, se cubren así del polvo de obras cuya mediocridad y redundancia moral plantean la cuestión de las coerciones que la virtud ejerce sobre la expresión. Escribir, sin duda, es en sí mismo algo lo suficientemente subversivo como para atreverse a la impugnación o a la audacia formal.

Sincopada, la voz de las mujeres crece con el paso del tiempo, sobre todo en los dos últimos siglos, debido principalmente al impulso feminista. Sería imposible leerla de manera lineal: toda intervención, cada modo de expresión, deben situarse en su lugar y su momento y compararse con las formas masculinas. Hablar, leer, escribir, publicar: toda la cuestión de las relaciones entre los sexos en la creación y en la cultura subyace a las fuentes mismas.

*No es menos problemática la conservación de las huellas. En el teatro de la memoria, las mujeres son sombras ligeras. Apenas enturbian las radiaciones de los archivos públicos. Han zozobrado con la destrucción tan generalizada de los archivos privados. ¡Cuántos diarios íntimos, cuántas cartas habrán quemado herederos indiferentes o irónicos, o incluso las propias mujeres que, en la noche de una vida de humillación, atizan el rescoldo con sus recuerdos, cuya divulgación las atemoriza! A menudo se han conservado objetos de mujeres: un dedal, un anillo, un misal, una sombrilla, la pieza de un ajuar, la túnica de una abuela, tesoros de graneros y de armarios; o bien imágenes, tales como las que ofrecen los museos de la moda y de la indumentaria, memoria de las apariencias. En los centros de artes y tradiciones populares, consagrados al mundo doméstico, se esboza una arqueología femenina de la vida cotidiana. Las feministas, a partir del siglo XIX, han intentado constituir colecciones cuyas vicisitudes ilustran su carácter marginal. Hoy en día hay toda una red de bibliotecas: la biblioteca Marguerite Durand, los fondos Bouglé (Biblioteca Histórica de la Ciudad de París) en París, la Biblioteca Feminista de Amsterdam, la Schlesinger Library en Harvard, etc. Desde hace poco, en Seneca Falls, cerca de la casa de Elizabeth Cady Staton, el Women's Right National Historical Park conmemora la primera convención para el Derecho de las mujeres (19-20 de julio de 1848). Tanto en Estados Unidos como en Francia han salido a luz diversas colecciones de documentos. Existe una preocupación por elaborar diccionarios biográficos (*Notable Women *o feministas). Estos lugares de memoria en formación ponen de manifiesto la toma de conciencia que se ha producido en los últimos veinte años.*

Ilustran una voluntad de saber, hasta entonces inexistente. Escribir la historia de las mujeres supone tomarlas en serio, otorgar a las relaciones entre los sexos un peso en los acontecimientos o en la evolución de las sociedades. En los "cuadernos de notas" de las Memorias de Adriano*, Marguerite Yourcenar escribe: "Imposibilidad también de tomar como figura central un personaje femenino, de convertir en eje de mi relato, por ejemplo, a Plotina en lugar de Adriano. La vida de las mujeres está demasiado limitada, o es demasiado secreta. Si una mujer habla de sí misma, el primer reproche que se le hará será que ha dejado de ser una mujer. Ya es bastante difícil poner alguna verdad en una boca de hombre". La vacilación de la novelista fue compartida durante mucho tiempo por los historiadores. Los historiadores griegos hablan poco de mujeres, confundidas, en el difuso grupo de víctimas de guerras, con los niños, los ancianos, los esclavos, excepcionalmente actrices cuya secesión* (stasis)

amenaza el orden de la ciudad. Los cronistas medievales evocan de buen grado a Reinas y Damas, instrumentos indispensables de matrimonios y ornamentos de las fiestas; Margarita de Borgoña inspira demasiado respeto a Commynes. Es que las princesas pueden ejercer el poder y llegar a ser "ilustres", signo del cambio del derecho y de las costumbres. La Corte del Gran Rey es un universo sexuado y Saint-Simon presta una atención sostenida a esta inmensa intriga familiar en la que, tanto por la palabra como en el lecho, las mujeres tienen un papel recompensado por la mirada del memorialista.

Con la historia romántica, las mujeres hacen irrupción. En la Historia de Francia, *y más aún en la* Historia de la Revolución *Michelet ve en la relación de los sexos un motor de la historia; según este autor, de su equilibrio depende el de las sociedades; pero al asimilar las mujeres a la Naturaleza —naturaleza dual que oscila entre sus dos polos, maternal y salvaje— y los hombres a la Cultura, no hace sino repetir las interpretaciones dominantes, aquellas que desarrollan paralelamente los antropólogos (Bachofen). A finales del siglo XIX, cuando la historia positivista se organiza como disciplina universitaria con vocación de rigor, excluye doblemente a las mujeres. De su campo, porque se dedica a lo público y a lo político; y de su escritura, porque esta profesión les está cerrada: oficio de hombres que escriben la historia de hombres, que se presenta como universal mientras las paredes de la Sorbona se cubren de frescos femeninos. A las mujeres, objeto frívolo, se las deja para los autores que escriben sobre la vida cotidiana, para los aficionados a las biografías piadosas o escandalosas, o a la historia anecdótica, cuyo mejor ejemplo, en Francia, sería Georges Lenôtre. Al margen de la historia con voluntad de cientificidad, se afirma, y persiste aún hoy, una historia de las mujeres edificante o beatificante, incitante o lloriqueante, que se extiende notablemente en las revistas femeninas y halaga los gustos del gran público.*

La historia de las mujeres, de la que nuestra Historia *es tributaria y solidaria, se ha desarrollado desde hace unos veinte años. A su advenimiento ha contribuido toda una serie de factores, próximos y lejanos. En primer lugar, el redescubrimiento, realizado a partir del siglo XIX, de la familia como célula fundamental y evolutiva de las sociedades, se convirtió en el corazón de una antropología histórica que pone en primer plano las estructuras del parentesco y de la sexualidad, y, en consecuencia, de lo femenino. Luego, bajo el impulso decisivo de la Escuela de los* Annales, *el progresivo ensanchamiento del campo histórico a las prácticas cotidianas, a las conductas ordinarias, a las "mentalidades" comunes. Ciertamente, la relación entre los sexos no ha*

constituido la preocupación prioritaria de una corriente a la que por encima de todo interesaban las coyunturas económicas y las categorías sociales; sin embargo, le ofrece una audición favorable. También fue decisivo, en la huella de la descolonización, reasumida por Mayo de 1968, la resonancia de una reflexión política dirigida a los exiliados, las minorías, los silenciosos y las culturas oprimidas, y que considera las periferias y los márgenes en sus relaciones con el centro del poder.

Sin embargo, la cuestión de las mujeres no se planteó desde el comienzo; así como tampoco se abordó directamente la historia de las mujeres. Esta última es el fruto del movimiento de las mujeres y de todos los interrogantes a que ha dado lugar. "¿Quiénes somos? ¿De dónde venimos? ¿A dónde vamos?", decían ellas en sus encuentros; y ése fue, en las universidades, un impulso determinante para las enseñanzas y las investigaciones. Inglesas (en torno a *History Workship*, por ejemplo) y norteamericanas han desempeñado un papel pionero; en Estados Unidos se multiplicaron los *Women's Studies*, las revistas (*Signs*, *Feminist Studies*), lo que pronto sucedió también en la mayor parte de los países europeos (incluida Polonia, casi única en el Este), en unos (Francia, Alemania, Italia) a partir de los años 70-75, y en otros más recientemente. De ahí la desigual acumulación de trabajos, que a menudo ha dejado de ser "primitiva". Constituye una historia que ya tiene una historia, que ha cambiado en sus objetos, sus métodos y sus puntos de vista. Animada ante todo por el deseo de sacar a luz (*Becoming Visible* fue el título de una famosa colección), esta historia se ha vuelto mucho más problemática, menos descriptiva y más relacional. De ahora en más, coloca en el plano de sus preocupaciones al *gender*, esto es, las relaciones entre los sexos, inscriptas no en la eternidad de una naturaleza inhallable, sino producto de una construcción social que es lo que precisamente importa desconstruir.

Nuestra *Historia* se sitúa en esta coyuntura. Llega en el momento preciso. Echa raíces en este feliz encuentro entre la renovación del cuestionamiento histórico y la "Historia de las mujeres". Se beneficia de las investigaciones cuyo equilibrio mismo es imposible, y aspira al menos a ser algo más que su eco: eco de los resultados, y más aún de los problemas y los interrogantes. Ha llegado la hora de decir qué quisiera ser.

* * *

En primer lugar, esta historia se inscribe decididamente en la larga duración:

de la Antigüedad a nuestros días. En una historia que a menudo se considera inmóvil y que, en efecto, ofrece resistencias que, a veces, parecen invariantes, ¿cuáles son los cambios? ¿Afectan estos cambios por igual a todos los niveles de la realidad? ¿Cuáles son las herencias, las transmisiones, familiares y culturales, los modelos que se vehiculan en la Religión, el Derecho, la Educación? ¿Cuáles son los puntos de inflexión, incluso las rupturas determinantes? ¿Cuáles han sido, según las épocas, los principales factores de la evolución? ¿Qué parte corresponde a la economía, la política o las costumbres?

Desde esta perspectiva, la comparación de periodos presenta gran interés. Ciertamente, hemos retomado —aunque discutible— la periodización habitual de la historia occidental, admitiendo implícitamente, en resumen, que era válida para la de las relaciones entre los sexos. Cada volumen, correspondiente a uno de los periodos de la división clásica, tiene su autonomía, su economía, sus líneas de fuerza y sus acentos específicos. Pero ¿es este cómodo marco, que en verdad responde a la única práctica posible, también un marco conceptual pertinente? En el dominio que nos ocupa, ¿qué significan el advenimiento del cristianismo, el Renacimiento y la Reforma, la Ilustración, la Revolución Francesa y las guerras mundiales? En suma, ¿cuáles fueron las continuidades fundamentales, las principales discontinuidades y los acontecimientos decisivos en la historia de las mujeres y de las relaciones entre los sexos?

Segunda elección: la de un espacio limitado, el mundo occidental, entre sus dos costas, la mediterránea y la atlántica. Y ante todo, la Europa grecolatina, luego judeocristiana, apenas islámica; Europa y sus zonas de expansión y de poblamiento: América. De la misma manera, hemos dedicado demasiado poco al análisis del impacto de la colonización sobre la relación entre sexo y raza, cuestión que se ha convertido en un problema interno para Estados Unidos (el primer feminismo norteamericano fue decididamente antiesclavista), y algo más periférico, pero no menos crucial, para Europa. Esta historia de las mujeres blancas no implica voluntad alguna de exclusión ni juicio alguno de valor; simplemente, muestra nuestras limitaciones y llama a futuras prolongaciones. Soñamos con una historia de las mujeres en el mundo oriental y en el continente africano, que corresponderá escribir a las mujeres y los hombres de estos países y que, a no dudarlo, será completamente distinta de la nuestra, porque supone una doble mirada: sobre ellos mismos y sobre nosotros. Ni el feminismo ni la representación de lo femenino son valores universales.

Europeocéntrica como es, esta historia no trata tanto de las mujeres en

espacios nacionales —muy recientes, por otra parte— como de su aportación original a una historia común. Temática, se apoya en tal o cual especificidad integrándolas en sus conjuntos comparativos. Utilizando su especialidad territorial, cada autor ha realizado el esfuerzo de situar su "caso" en un campo más vasto. Esta voluntad de historia general deja espacio, evidentemente, a monografías más restringidas y más coherentes, con capacidad para análisis más profundos. Su carácter ejemplar y no exhaustivo puede crear también la sensación de dispersión, pues no hay duda de que quedan muchos huecos en el paisaje, lo cual se explica, sin excusarlo, por la desigual situación en que se encuentran las investigaciones, así como nuestras propias redes de comunicación. Este o aquel país podrían sentirse descuidados, y, como reacción, estimulados a escribir su propia historia de las mujeres. ¡Feliz resultado!

Por último, no se olvidará que la presente historia es hija de lo que la ha producido: la revolución inacabada, pero profunda, que sacude las relaciones entre hombres y mujeres en las sociedades occidentales. Con toda legitimidad, se atiene al espacio que le ha dado nacimiento.

Tercer rasgo: se trata de una historia plural en sus puntos de vista, divergentes, hasta contradictorios, y que no buscan necesariamente una conclusión tajante. Por cierto que hay puntos comunes entre los autores —ante todo, el tomar en serio la historia de las mujeres—, pero no de línea ni de lenguaje. Y también plural en sus objetos, que no es la Mujer, sino las mujeres ("Los hombres, jamás el Hombre", decía Lucien Febvre), e incluso mujeres, diversas en su condición social, su creencia religiosa, su pertenencia étnica, su itinerario individual. En la medida de lo posible, y cada vez que se planteara la cuestión, hemos tratado de articular "sexo y clase" y "sexo y raza" hasta en sus divisiones y sus enfrentamientos. Con estos interrogantes subyacentes, ¿existe una "clase de sexo", según la fórmula marxista traspuesta a este tipo de análisis? ¿Una comunidad de mujeres, real o virtual? En definitiva, ¿hay unidad del "segundo sexo", fuera del lenguaje? Y si la hay, ¿en qué descansa?

Por último, esta historia pretende ser más una historia de la relación entre los sexos que una historia de las mujeres. He allí, sin duda, el nudo del problema que define la alteridad y la identidad femeninas. Es también nuestro hilo conductor, el que corre a través de estos volúmenes y, así lo esperamos, constituye su unidad, que no es sino una constante interrogación: ¿cuál es, a lo largo del tiempo, la naturaleza de esta relación? ¿Cómo funciona y evoluciona en todos los niveles de la representación, de los saberes, de los poderes y de las prácticas cotidianas, en la Ciudad, en el trabajo, en la familia, en lo público y lo

privado, división que no es necesariamente equivalente a sexo, sino más bien una estrategia relativamente recurrente y que vuelve a reformularse sin cesar para asentar en ella los roles y delimitar las esferas? Admitimos la existencia de una dominación masculina —y, por tanto, de una subordinación, de una sujeción femenina— en el horizonte visible de la historia. La mayor parte de las ciencias humanas, comprendida la antropología, suscriben hoy en día esta afirmación. El concepto de matriarcado parece haber sido propio de los antropólogos del siglo XIX *(Bachofen, Morgan) y un sueño nostálgico de las primeras feministas americanas. En las sociedades históricas a nuestro alcance no se ven huellas de tal matriarcado. Esta dominación masculina es muy variable en sus modalidades, y eso es lo que nos importa. No significa ausencia de poder de las mujeres, sino que sugiere una reflexión sobre la naturaleza de la articulación de estos poderes: ¿resistencias, compensaciones, consentimientos, contrapoderes de la sombra y de la astucia? Será menester reflexionar acerca de la dialéctica de la influencia y de la decisión, de la potencia, oculta y difusa, que se atribuye a las mujeres, y en el poder claro de los hombres.*

¿Cómo gobiernan los hombres a las mujeres? Se trata de una cuestión tanto existencial como política, y cada vez más compleja a medida que nos acercamos a los tiempos contemporáneos, a la constitución de una esfera política autónoma y a la democracia. Cuestión controvertida, tal como lo mostrará el examen de las interpretaciones del nazismo y del papel de las mujeres: reducidas a lo privado —pero a un mundo privado revalorizado y celebrado, a la vez goce y deber—, ¿son únicamente víctimas? ¿O también son agentes del sistema a cuyo funcionamiento contribuyen? En todo caso, de los tres santuarios masculinos, por tanto tiempo —¿y aún hoy?— cerrados a las mujeres —el religioso, el militar y el político—, el más resistente desde la Ciudad griega a la Revolución Francesa y hasta nuestros días, ha sido y es el político. Sobre todos estos temas trataremos de plantear cuestiones más bien que de llegar a conclusiones.

* * *

La iniciativa de esta Historia de las mujeres *corresponde a Vito y Giuseppe Laterza, quienes, en la primavera de 1987, solicitaron a Georges Duby, y luego a Michelle Perrot, uno y otra responsables, aunque no en el mismo nivel, de la* Histoire de la Vie Privée *(Le Seuil, 1986-1987), cuya publicación en Italia corrió a cargo de la Casa Laterza. Tras reflexiones y consultas, se aceptó la propuesta y se constituyó un equipo. Pauline Schmitt-Pantel (I), Christiane*

Klapisch-Subert (II), Arlette Farge y Natalie Davis (III), Geneviève Fraisse (IV) y Françoise Thébaud (V), asumieron la dirección de los volúmenes. Este equipo elaboró colectivamente los principios de la Historia *y se hizo cargo de su realización; sin él, nada habría sido posible. Reunió alrededor de sí cerca de setenta autores, en su mayor parte universitarios, conocidos por sus trabajos, sin exclusividad de sexo (es cierto que la mayoría son mujeres, pero es ésa la expresión de la relación real en este terreno), sin exclusividad de país (las subrepresentaciones, lamentables, son resultado de relaciones efectivas). Todos se encontraron en junio de 1988 en París, en el Centro Cultural Italiano, para discutir el proyecto en su conjunto, el plan y el contenido de cada volumen y comparar los distintos puntos de vista. A continuación, el trabajo se realizó sobre todo en el nivel de los diferentes volúmenes, por una parte, y del equipo responsable, por otra parte. A cada autor, libre, soberano y cómplice, se le pidió un esfuerzo de síntesis, de escritura y de elección de problemas. A ellos agradecemos el haber intentado lo imposible.*

¿Concluir? Flaubert mismo se negaba a ello… Hemos preferido dejar abiertas las cuestiones y, para finalizar, la palabra a las mujeres mismas. Es lo que hacemos al término de cada volumen. Y aquí mismo.

—"La historia, la solemne historia real, no me interesa casi nada. ¿Y a usted ?

—Adoro la historia.

—¡Qué envidia me da! He leído algo de historia, por obligación; pero no veo en ella nada que no me irrite o no me aburra: disputas entre papas y reyes, guerras o pestes en cada página, hombres que no valen gran cosa, y casi nada de mujeres, ¡es un fastidio!"

(Jane Austen, Northanger Abbey)

Esta Historia, *esta historia que aquí presentamos, está llena de mujeres y sus murmullos resuenan en toda ella. Aspiramos a que no por ello sea fastidiosa su lectura.*

Introducción

Pauline Schmitt Pantel

> Cuando Hércules hila la lana al pie de Onfalia,
> su deseo lo encadena:
> ¿Por qué no ha logrado adquirir
> Onfalia un poder perdurable?
>
> SIMONE DE BEAUVOIR, *El segundo sexo*

Sobre la virtud de las mujeres, Clea, no opinamos lo mismo que Tucídides. En efecto, éste declara que la mejor de las mujeres es aquella de la que menos se habla —tanto para mal como para bien— entre la gente de fuera. Él piensa que el cuerpo, como la reputación de una mujer de bien, debe quedar bajo llave, sin salir jamás. Pero para nosotros, Gorgias parece dar pruebas de mayor fineza cuando pide que lo que más se conozca de una mujer no sea la apariencia, sino la reputación. Me parece excelente la labor romana que acuerda públicamente tanto a hombres como a mujeres los elogios que convienen después de su muerte…

La finalidad de esta conversación es probar que no hay más que una sola y única virtud, igualmente válida para mujeres y para hombres. Mi discurso estará compuesto por comparaciones tomadas de la historia… Si, con la intención de demostrar que el talento para pintar es el mismo en las mujeres que en los hombres, produjéramos pinturas realizadas por mujeres y tan valiosas como las composiciones que nos han dejado los Apeles, los Zeuxis, los Nicómaco, ¿se nos acusaría de apuntar a la galantería y a la seducción cuando tenemos que proporcionar pruebas decisivas? No me lo parece. Si, para demostrar que el talento para la poesía o para la imitación no ofrece ninguna diferencia entre hombres y mujeres, que es exactamente el mismo, compararámos las poesías de Safo con las de Anacreonte, o los oráculos de la Sibila con los de Basis, ¿habría derecho para atacar nuestra demostración acusándola de haber llevado al oyente a la persuasión por el encanto y el placer? No, diréis otra vez, sin duda. Pues

bien, el mejor medio para reconocer en qué se parecen y en qué se diferencian la virtud de los hombres y la de las mujeres consiste en comparar la vida y los actos de unos y otras, como se haría si se tratase de las obras de un arte importante. Esto es ponerlos unos junto a otros, examinar si tienen el mismo carácter, si son del mismo tipo, la magnificencia de Semíramis y la de Sesostris, la penetración de Tanaquil y la del rey Servio, el coraje de Porcia y el de Bruto, de Pelópidas, de Timocles, al mismo tiempo que se tendrá en cuenta lo que hay de común, lo que hay de esencial en las semejanzas y en sus méritos. (Plutarco, *Moralia*, 242 e-f. 243).

De esta manera introduce Plutarco el rápido ensayo que dedica a las “Virtudes de las Mujeres” (*Gunaikon Aretai*) al comienzo del siglo II de nuestra era. Es un excelente programa, que podría ser también el nuestro: presentar sobre un pie de igualdad a mujeres y hombres. Programa incluso asombroso, si lo que realmente se quiere es recordar que la idea que Pericles atribuye a Tucídides refleja la opinión dominante en el mundo antiguo sobre las mujeres: cuanto menos se hable de las mujeres, mejor. Pero Plutarco tampoco cumple su promesa: en este tratado no traza el paralelismo entre las virtudes masculinas y femeninas, ni escribe tampoco las *Vidas de mujeres Ilustres*, pues eso equivaldría a reconocer a las mujeres el derecho a una biografía. Se conforma con sacar del olvido una acción, un hecho, considerado como la brillante ilustración de la *areté* (en griego, más bien “valor” que “virtud”) femenina. Fijando lo que en las acciones comunes o en las actitudes individuales de las mujeres corresponde a los tópicos del discurso antiguo sobre las mujeres, niega a éstas todo derecho a la particularidad. Bajo la pluma de Plutarco, Pericles y Fabio Máximo nacen, se cubren de gloria, acceden al poder, mueren, pero Aretafila de Cirene, tras haber liberado a la ciudad, golpe tras golpe, de dos tiranos, vuelve al gineceo y pasa el resto de sus días en los trabajos de la aguja. Lo mismo ocurre con las troyanas que queman las naves en la desembocadura del Tíber para detener el vagabundeo de su pueblo y luego cubren de besos a sus esposos para hacerse perdonar semejante osadía. No hablar de las mujeres o aferrarlas a la picota de una imagen esperada: ¿es la única opción que cabe a quien se interesa en el mundo antiguo?

Es indudable la desmesura de este proyecto de cubrir casi veinte siglos de historia del mundo antiguo grecorromano, recorrer un espacio que va de las orillas del Mediterráneo a las de los mares del Norte, de las columnas de Hércules a las márgenes del Indo, hundirse en documentos tan diversos como las

tumbas de una necrópolis, el plano de una casa anónima, la estela inscripta y colocada sobre los muros del santuario, el rollo de papiro, la escena pintada en el cuerpo de un vaso y una literatura griega y latina que, si bien no dio la palabra a las mujeres, habló mucho de ellas. Es un mundo esencialmente rural, del que, sin embargo, se conoce mejor las ciudades, un mundo desigual en el que la mayoría de los habitantes está formada por individuos sin libertad y extranjeros, pero en donde se pone en escena a la minoría que constituyen los ciudadanos, un mundo abigarrado de lenguas y de costumbres que conoció unidades pasajeras, fluctuantes, quizá superficiales, unidad de la estructura en ciudades, o sea, en centenares de estados independientes, en monarquías y en imperios. Como el lector se habrá percatado, esta obra no puede dar cuenta de las particularidades regionales, pasa por alto momentos importantes de la historia y no hace justicia a todos los documentos y a todos los autores antiguos. Sólo las monografías permiten apreciar, por ejemplo, el papel de las mujeres propietarias en la Beocia helenística o incluso su lugar en la obra de Diodoro de Sicilia o de Ovidio.

Este libro no se propone reemplazar la enorme producción que existe sobre todos estos temas, ni tampoco realizar ningún tipo de síntesis de ella. Sólo aborda un reducido número de cuestiones que nos han parecido importantes para ayudar a comprender el lugar de las mujeres en el mundo antiguo y, quizá más aún, en la perspectiva de un conjunto de volúmenes que tratan de historia de las mujeres, a comprender los fundamentos de hábitos mentales, medidas jurídicas e instituciones sociales que han perdurado por siglos en Occidente. Por tanto, es el resultado de una elección y el reflejo de un momento de la investigación. En efecto, nos hemos preguntado, presas del vértigo ante la gran producción de estos últimos años, cuáles son los dominios sobre los cuales nos gustaría poder leer un balance, una puesta a punto. Muchos temas, efectivamente, han sido tratados en libros recientes de síntesis y parece inútil volver sobre ello. Tales son, por ejemplo, el del papel económico de la mujer en las ciudades griegas, su estatus en el Egipto helenístico y en el romano, su lugar en la familia romana. En cambio, sectores enteros habían quedado fuera de las síntesis y exigían de los lectores una auténtica cacería del artículo especializado, lo que da fe de una explosión de los estudios sobre las mujeres tan a menudo denunciada. Por tanto, hemos privilegiado los dominios al mismo tiempo importantes, renovados por las investigaciones recientes y poco accesibles, como, por ejemplo, la iconografía. Por último, hemos tratado de dar remedio al desequilibrio que tantas veces se descubre entre los estudios sobre el mundo griego y los dedicados al mundo romano, no con la simple preocupación por establecer un reequilibrio,

sino para explicar al mismo tiempo la particularidad y la semejanza de esos dos mundos. Así, en este libro el estudio de las condiciones ecológicas y sociales en las que las mujeres romanas procreaban se aproxima en muchos aspectos a lo que se podría escribir sobre las mujeres griegas: semejanza. Y la yuxtaposición de estudio sobre los roles habituales de las mujeres en las ciudades griegas y en Roma vuelve flagrante lo idéntico y lo diferente. No cabe duda de que la voluntad de englobar cuestiones fundamentales para el mundo griego y para el mundo romano ha dictado en parte la arquitectura del libro.

Este trabajo es ante todo fruto de decenas de investigadores que, gracias a sus precisos análisis de documentos, a sus reflexiones sobre la historiografía, a sus tomas de posición y sus debates, han dado vida a este dominio de la historia y lo han hecho salir de los caminos trillados de "la historia de la vida cotidiana". Es un libro de historia que no rehúsa ningún otro enfoque, pero cuyo estilo esencial es el propio de historiadores. Quizá la particularidad de sus autores consiste en que todos han incluido la historia de las relaciones entre los sexos en su campo de investigación, pero sin por ello convertirla en dominio exclusivo de sus investigaciones. A pesar de haber escrito artículos y libros catalogados como "estudios sobre las mujeres" (Women Studies), están comprometidos también en terrenos tan diferentes como el de la historia del derecho, de las prácticas religiosas, de la política, del pensamiento cristiano… No hemos procurado escribir un libro unívoco que se lea con voz monocorde. Sin embargo, tenemos un interés común: mostrar en qué y por qué una historia de las relaciones entre las mujeres y los hombres es parte integrante de la historia del mundo, para lo cual hemos dirigido a este dominio una mirada al mismo tiempo interior y exterior, que trata, en este campo tan fácilmente polémico, de llevar a buen fin la función crítica del historiador.

Los problemas que ya desde la introducción general plantean Georges Duby y Michelle Perrot tienen pleno valor para el volumen sobre el mundo grecorromano. Tal vez algunos, como el de las fuentes, sean más marcados aquí. El mundo antiguo ha dejado muy pocos escritos de mujeres, aun cuando el nombre de Safo sea de cita casi obligada. Lo esencial de nuestras fuentes, pues, ofrece una mirada de hombres sobre las mujeres y sobre el mundo, de dónde el peso que se ha dado al discurso masculino en este libro, comprendido el de la iconografía. A menos de no escribir una sola línea sobre el tema, no vemos cómo escapar a esta circunstancia. Esta mirada de hombre tiene como corolario las escasas informaciones concretas sobre la vida de las mujeres y el lugar privilegiado que se ha otorgado a las representaciones. Ante tal comprobación,

hemos preferido coger al toro por las astas y ocuparnos en primer lugar de lo que los documentos antiguos nos proporcionan, a saber, los discursos masculinos sobre las mujeres y, más en general, sobre la diferencia de los sexos, el "género" (*gender*). Se los estudiará en su temporalidad para captar mejor su evolución, el modo en que los griegos arcaicos modelan sus diosas, en que los Padres de la Iglesia inventan la figura de la santa mártir o de la Virgen María. En estos discursos, en texto y en imágenes que oportunamente se presentan, no tratamos de la vivencia de las mujeres —la impaciencia de ciertas feministas, y hasta su legítima indignación ante tal carencia no se verá, pues, apaciguada—, ni tampoco de los lineamientos de una cultura femenina, sino de prácticas que, en la sociedad, orientan, determinan, marcan la vida de las mujeres: matrimonio, procreación, vida religiosa. Por este camino abordamos el lugar de las mujeres en la vida económica y social y, más ampliamente, en la historia del mundo. Pero las mujeres antiguas no se confiaron en un diario íntimo, ni se confesaron a una etnóloga. Para utilizar la expresión de Yvonne Verdier, en este libro no ha sido posible "coger a las mujeres en la palabra".

Al menos a las mujeres griegas y romanas. Pero ¿y a las de nuestra época? El rápido díptico historiográfico que acompaña este libro querría tan sólo recordar que la historia de las mujeres —la historia de las relaciones entre los sexos— en el mundo grecorromano es también una historia viva, de ayer y de hoy, y que también los autores de este libro son, en su modesta medida, parte comprometida en la misma.

He aquí un libro que, quizá más que los volúmenes siguientes, trata de las representaciones, de lo imaginario. Estas representaciones requieren ante todo ser descritas, que es el objetivo principal de estos capítulos. No es indiferente conocer con precisión qué pensaba Aristóteles sobre el género y cómo el derecho romano se fundaba íntegramente en la división de los sexos, cuáles eran las figuras femeninas de lo divino y cuál su especificidad, cómo los griegos, los romanos y los primeros cristianos se servían de las mujeres en sus relaciones ritualistas con los dioses. A veces, estas representaciones pueden ser luego "deconstruidas", pero sólo con toques ligeros y en el interior de cada tipo de discurso, sin perder jamás la desconfianza respecto de todo sistema globalizante, que aniquilaría la diversidad. Por último, es necesario ver la diversidad y la evolución. Así, varios estudios prestan especial atención a la importancia del tiempo. Al lector corresponde decir si, al final del recorrido, estas grandes zonas que se han dejado a la palabra masculina pueden ayudar también a pensar nuestra propia relación con el género.

El libro, como se acaba de ver, responde a una serie de cuestiones y a la voluntad de poner el acento en los modelos antiguos que han obsesionado, y tal vez siguen obsesionando aún hoy, al imaginario occidental. La primera parte está consagrada a los modelos femeninos del mundo antiguo. Se abre con una pregunta: "¿Qué es una diosa?", que es la manera en que Nicole Loraux se interroga no sólo sobre la presencia, las funciones, el sentido de las divinidades femeninas en el panteón griego, sino también, más ampliamente, sobre lo femenino en su representación griega. Este interrogante se prolonga en el dominio particular del pensamiento filosófico cuando Giulia Sissa, al estudiar la definición de género en Platón y en Aristóteles, indica los fundamentos del pensamiento antiguo sobre los respectivos lugares de lo masculino y lo femenino. Igualmente fundador es el discurso del derecho romano sobre la división de los sexos: Yan Thomas muestra que el hilo conductor reside en la incapacidad de las mujeres para transmitir la legitimidad y que el orden sucesorio es previo a todas las incapacidades femeninas. Las representaciones figuradas elaboran otro modelo que parte de la mirada de los hombres sobre las mujeres y construye un código simbólico que impregna a su vez toda una cultura. Aquí François Lissarrague sigue una mirada, la de los griegos, y explora un punto de apoyo de la misma: la pintura cerámica. Sugiere un método, ya utilizado en otro sitio, e indica ciertas pistas de lectura que habrán de someterse a la prueba de otras épocas —el del mundo romano, por ejemplo—, y de otros tipos de figuración, como la escultura.

Agrupar en los "modelos femeninos" ciertos enfoques de los discursos antiguos no significa en absoluto que nos parezca posible separar representaciones y realidad, discursos y prácticas. Hace ya tiempo que todos hemos aprendido que semejante censura es puramente imaginaria y que toda institución social tiene su propia representación, como todo discurso tiene su propia eficacia en la vida real. La división entre las dos partes del libro no descansa, pues, sobre ningún a priori metodológico, y en la segunda parte se leerán tantos análisis de discurso como en la primera, pero integrados en prácticas que determinan la vida de las mujeres.

En primera línea de esas prácticas, el matrimonio, en su vertiente griega. Claudine Leduc lo sitúa en una perspectiva decididamente antropológica y explora las vicisitudes del "don gracioso de la mujer" en la larga duración, desde Homero hasta el siglo IV, y en la diversidad de las ciudades. Este nuevo enfoque permite dar un fructífero punto de apoyo a la cuestión de la relación entre el matrimonio y la definición de la ciudadanía. El destino de las mujeres esposas

está marcado por la procreación de una descendencia legítima. En el artículo de Aline Rousselle se ponen en perspectiva, esta vez desde el punto de vista romano, las consecuencias biológicas, pero también sociales y éticas, de ese hecho sobre la vida de las mujeres: edad de matrimonio, cantidad de embarazos, estatus de matronas, división del trabajo sexual entre mujeres de categorías diferentes y lenta emergencia de actitudes nuevas en el dominio del cuerpo. Pero, en nuestro propio imaginario, las mujeres antiguas son también las Ménades y las Vestales, las Vírgenes locas y las Vírgenes prudentes, cuyas aventuras tienen resabios de libros de imágenes hojeados en la infancia. Louise Bruit Zaidman sigue la vida de las griegas desde la infancia a la edad adulta y traza el cuadro de su participación en los rituales de las ciudades. Al hacerlo destaca puntos fuertes y carga el acento en las incapacidades que John Scheid, por su parte, también ha encontrado en Roma: la exclusión del sacrificio, el papel de paredro junto a ciertos sacerdotes, en resumen, el juego sutil entre presencia y ausencia que traduce, en el dominio de la religión, la ambigüedad misma del elemento femenino a la vez insoslayable y jamás reconocido en la esfera de la ciudadanía. No obstante —y en ello estriba otro interés de este paralelo entre Grecia y Roma—, cada sociedad pone el acento en otros tipos de participación ritual de las mujeres: ni las matronas ni las Vestales son griegas… Las mujeres cristianas, modestas anónimas de los balbuceos de la iglesia o mártires emblemáticas conjugan, como muestra Monique Alexandre, las imágenes procedentes de la novia, la procreadora y la adorante. Abren también el mundo antiguo al mundo medieval.

Ayer y hoy, o la mirada de la historiografía, la que todo autor practica, la que la “historia de las mujeres” cultiva con predilección y más o menos felizmente desde sus comienzos. Nuestra pretendida familiaridad con el mundo antiguo hace que a menudo se nos pregunte qué hay de las Amazonas y del poder femenino en la antigüedad y si Penélope y Clitemnestra son figuras del matriarcado. Stella Georgoudi responde a la vez recordando el contenido y el alcance del *Mutterrecht* de Bachofen y mostrando cómo los estudios que versan sobre el mundo grecorromano han criticado radicalmente todo lo que podía haber tenido una apariencia de realidad en este mito del siglo XIX. Por último, como los historiadores de la Antigüedad grecorromana son, en su conjunto, poco receptivos a las investigaciones sobre la historia de las mujeres —dominio, no obstante, en rápida evolución—, he recordado cuál era hoy en día el sitio de la “historia de las mujeres” en la escritura de la historia antigua.

Las opiniones de Perpetua, joven prometida a la muerte, por cristiana, en

Cartago a comienzos del siglo III, marcan con una nota de esperanza el término de los itinerarios que se invita a seguir al lector. Este libro habrá logrado su propósito si puede servir de hilo de Ariadna a quien quiera comprender “por qué no ha logrado adquirir Onfalia un poder perdurable”.

Modelos femeninos del mundo antiguo

¿Qué es una diosa?

Nicole Loraux

Una diosa, un mortal. Una escena de tragedia, al final del *Hipólito (Hippólytos Stephanophoros),* de Eurípides.

El joven está a punto de morir, atacado por la maldición paterna. Adelantándose al triste cortejo que acompaña al cuerpo desarticulado del hijo de Teseo, Ártemis ya está allí y grita su indignación por tener que dejar morir a su protegido: “El hombre que más querido me era de todos los mortales”. Ya se ha depositado a Hipólito en tierra. El hálito divino de un olor —el inexpresable olor de los dioses— le ha despertado los sentidos y, en su cuerpo, ese cuerpo del que nada quería saber y que tan cruelmente se le parece, se calman de pronto los dolores. Y se entabla el diálogo entre el mortal y la diosa:

—¿Entonces está por estos lugares la diosa Ártemis *(Artemis theá)?*
—Desgraciado, sí, ella está aquí, la más querida para ti de todos los dioses.

Soi philtate tehón: para ti, la más querida de todos los dioses. ¿O bien, la más querida para ti de todas las *diosas?* En la lengua homérica, que dispone de genitivo femenino plural, *theaón,* la pregunta no habría tenido sentido; pero en griego clásico, la forma *theón* no permite decidir si Ártemis se relaciona con la colectividad de los dioses o con el grupo femenino de las diosas. En cuanto al afecto que Ártemis expresaba respecto de Hipólito en ausencia de su fiel creyente, se cuida mucho de reiterar la expresión, ahora que él está allí, y de ahí la remisión de Hipólito a sus propios sentimientos, en virtud de los cuales Ártemis le es “la más querida”. De donde deriva un nuevo intento, tal vez, de forzar la reserva de la divinidad:

—¿Ves, señora, lo que es de mí, miserable?

A lo que Ártemis responde:

—Lo veo. Pero prohibido está a los ojos derramar una lágrima.

La impersonalidad de la respuesta —la diosa ha evitado incluso el empleo del posesivo— es propia del enunciado de una ley: a todos los dioses, y no sólo a Ártemis, les está vedado *(ou themis)* llorar por un mortal. No cabe duda, sin embargo, acerca de que la universalidad de la ley sólo es un flaco consuelo. Pues a la diosa —a esa diosa precisamente— es a quien él pide ternura y confortación, y he aquí que Ártemis le responde que en ella el *dios*, que huye de los sufrimientos de los humanos, predomina, sobre lo *femenino*, que es a lo que, en el mundo de los hombres, se asocian estrechamente las lágrimas.

¿Será que un dios en femenino no tiene nada en común con la feminidad de las mujeres mortales? ¿O hay que imputar esa reserva (o esa distancia) a la feroz virginidad de la casta Ártemis? Sería prematuro zanjar ahora mismo la cuestión. Y por otra parte, Hipólito, como para intentar una vez más apretar el vínculo, retoma la palabra. La conversación continúa:

—Ya no tienes cazador, ya no tienes sirviente…
—No, ciertamente. Pero muy caro es para mí el que mueras.
—… ni caballerizo, ni guardián de tus imágenes.

Pero Ártemis no ha venido para efusiones. También revela ella el nombre de la culpable de esa catástrofe —Afrodita, a quien Hipólito ha despreciado y que se venga— antes de emprender la tarea más urgente, la de reconciliar al hijo con el padre. Después de lo cual, siempre dueña de sí misma, se despide, dejando a los humanos consigo mismos:

—¡Adiós, pues! Ya que me está vedado *(ou themis)* ver a los muertos, así como mancillar mi ojo con el aliento de los moribundos.
Y ya te veo muy cerca de esa desgracia.

La diosa ya ha desaparecido cuando Hipólito, no sin amargura, le responde:

—Ve tú también en paz, bienaventurada virgen.
Que te sea fácil dejar esta larga frecuentación.

(*Hipólito*, 1440-1441)

¿No ha comprendido el mortal que es precisamente esta frecuentación *(homilía)*, de la que tan orgulloso se halla como de un privilegio únicamente reservado a él (vv. 84-86), lo que paga con su vida? Pues los celos que poseían a

Afrodita no eran tan sólo celos femeninos cuando, en el prólogo de la obra, caracterizaba esta frecuentación *(homilía)* como demasiado elevada para un mortal (v. 19). Al menos no tenía ningún inconveniente en sostener el discurso de las divinidades ofendidas. Entre el hombre y el dios, la piedad griega está hecha de distancia, y haberlo olvidado, ganado por la dulzura de la proximidad de la divina Cazadora, fue precisamente el error de Hipólito. En el mejor de los casos, la compañía de un dios, aun cuando sea en los efébicos senderos del bosque, no es pertinente, y en el peor, es desmesura. No obstante, podría ser —al menos yo formulo la hipótesis— que Hipólito hubiera cometido también otro error, más difícil de formular: al apegarse tan estrechamente a una diosa virgen conciliaba la negación de la mujer-madre y la atracción de lo femenino. Es eso al menos lo que sugieren, a comienzos de la pieza, las tan ambiguas palabras que en su exaltación dirige a Ártemis y que, bajo el elogio de la castidad, denuncian una relación enormemente erotizada.

Aquí, nuevamente, el intérprete vacila: ¿consiste el error del efebo en haber desconocido que hay distintos modos de lo femenino según se trate con mortales o con dioses? ¿O, por el contrario, su error estribó en sentirse protegido de la raza de las mujeres por una amistad divina, como si una diosa sólo fuera la forma gramatical femenina de un dios? ¿Quién dirá si esta ley que Ártemis, dulcemente distante, le enuncia en la hora postrera como la norma más general de lo divino, no la adoptarían también como suya otras diosas?

Es claro que no sabemos nada al respecto, y que de nada sirve forzar un texto más allá de sus palabras. Lo que no significa que sea posible rehusar la posición de intérprete. Y, dadas las circunstancias, de intérprete azorado(a).

Por tanto, dos hipótesis: o bien “diosa” sólo es el femenino gramatical de la palabra dios, o bien en una diosa lo femenino es una característica esencial, la cual puede a su vez sudividirse en dos (lo femenino es esencial tanto si es lo mismo que en las mujeres mortales, como si, para diferenciarse, sólo es en ella más exacerbado). Y no dejamos de oscilar entre estas dos hipótesis, incesantemente rechazados de una idea a la otra.

Theós, theá: una diosa

¿Cómo puede atribuírsele un femenino a “dios”?

A pesar de los intentos feministas de nombrar a Dios en femenino *(He/She-God)*, parece ser que, acerca de la cuestión del sexo divino, los monoteísmos

hayan decidido siempre a favor del masculino, y que las “diosas”, por tanto, pertenecieran al politeísmo, a los politeísmos que designamos sin exclusión con un nombre griego, como otra manera de expresar lo múltiple *(poly-)* que constituye su fundamento.

Pero basta con que se abra paso la tentación de unificar lo divino en un solo principio para que se presente la sospecha. Así pues, los estoicos se preguntaron si el sexo de los dioses no es un problema mal planteado. Puesto que Zeus es el todo —como para Crisipo—, no hay ya dioses machos o hembras, sino sólo *nombres* afectados de un género gramatical. Salvo que el género sea una simple metáfora de aspectos de lo divino:

Los estoicos afirman que hay un solo dios, cuyos nombres varían según los actos y las funciones. De donde se puede incluso desprender que las potencias tienen dos sexos: masculino cuando están en acción y femenino cuando son de naturaleza pasiva.

Así, el sexo de los dioses depende de una operación de pensamiento que une las potencias y los elementos a lo masculino o a lo femenino, y entonces se dirá que al asociar el aire a Juno (o a Hera), los hombres lo han “afeminado” *(effeminarunt)* porque nada es más tenue que el aire. Y si los dioses no son otra cosa que una ficción *(fictos deos)* que lo traduce todo de acuerdo con el rasero de la debilidad humana, la diferencia de los sexos es tan sólo una de las categorías que, una vez dividido lo divino en dos columnas, permite registrar largas cadenas de sinónimos:

Los estoicos dicen que sólo hay un dios y una sola y misma potencia que, según sus funciones, recibe nombres diferentes entre los hombres. Así, Sol, Apolo, Liber: nombres para lo mismo. Y de modo análogo para la Luna, Diana, Ceres, Juno, Proserpina…

Tal vez se objete a estas cifras latinas la especificidad de la *religio* romana, como si no hubiese sido un griego, Crisipo, quien abriera la controversia. Volvamos, pues, a la Grecia de la época arcaica y clásica, que constituye el marco de este estudio: allí encontramos dioses y diosas, y, sin embargo, quien se interese por la generalidad de lo divino comprobará que, en tanto “cosa divina”, se lo designa como el neutro *(tò theîon)* y, en tanto dios *(theós),* con el masculino. Hay diosas, pero lo divino no se enuncia en femenino.

En realidad, a menudo los historiadores de las religiones no parecen saber demasiado qué hacer con esta dimensión sexuada, que muchas veces sólo mencionan para luego olvidarse de analizarla: así, Walter Burkert, después de haber incluido la oposición del macho y la hembra en las “diferenciaciones

primeras entre los dioses", no se preocupa de otra cosa que de las relaciones familiares, en pares de dioses (en los que no interviene necesariamente la diferencia de sexo) y de las relaciones entre generaciones de dioses jóvenes y viejos.

Y, sin embargo, en la reflexión griega sobre los dioses, la diferencia de los sexos es un criterio pertinente, aun cuando no desempeñe en el Olimpo el mismo papel que en el universo de los hombres mortales. Cuando Hesíodo precisa que "los dioses… todos, machos y hembras", están comprometidos en la misma acción, quiere decir que en la *Teogonía,* ese gran relato de la sucesión de las generaciones divinas, ha llegado el momento de que los hijos de Crono libren la lucha decisiva contra los Titanes: en esa gran lucha, ningún Inmortal, sea dios, sea diosa, podría desoír el llamamiento. Es una manera de sugerir que, en el mundo de los dioses, la guerra no es, como entre los humanos, atributo exclusivo de los machos: se sabe que en materia de combate, Atenea tiene el mismo valor que Ares, y que, en la llanura de Troya, las diosas se presentan con la misma alegría de corazón en ambos bandos del conflicto.

Por tanto, hay que resignarse: en toda investigación sobre los dioses griegos la diferencia de los sexos tiene su lugar entre las categorías heurísticas, y uno se pregunta qué es lo que, tanto en sus atribuciones como en su manera de intervenir, distingue a una diosa de un dios. Pero no se podría proceder a esa interrogación sin analizar los múltiples desplazamientos a los que se ve sometida la categoría de lo femenino por el hecho de haber sido proyectada del mundo de los hombres al mundo de los Inmortales, lo cual implica que nos disponemos a descubrir, en un mismo movimiento, cuál es el desfase —e incluso la extranjería — que el estatus divino imprime a la definición de feminidad.

Sin olvidar que, de acuerdo con la lengua de la generación reinante entre los dioses o en los primeros comienzos del *kosmos,* la formulación de estas preguntas no es la misma. Así, tratándose de "lo que hay que poner en el comienzo", nos preguntaremos más bien si hay que "colocar *Uno solo, La pareja,* o muchos. ¿Macho y/o hembra?" ¿Una sola *Madre* para todas las cosas o una para las buenas y una para las malas?

Un problema de género

El modo de acceder al tema podría ser gramatical: no es inútil recordar que, si bien "dios" se dice *theós,* hay en griego dos maneras igualmente legítimas de designar a una diosa: recurriendo a la voz *theá,* forma femenina de *theós,* o empleando el propio término *theós,* morfológicamente masculino, pero

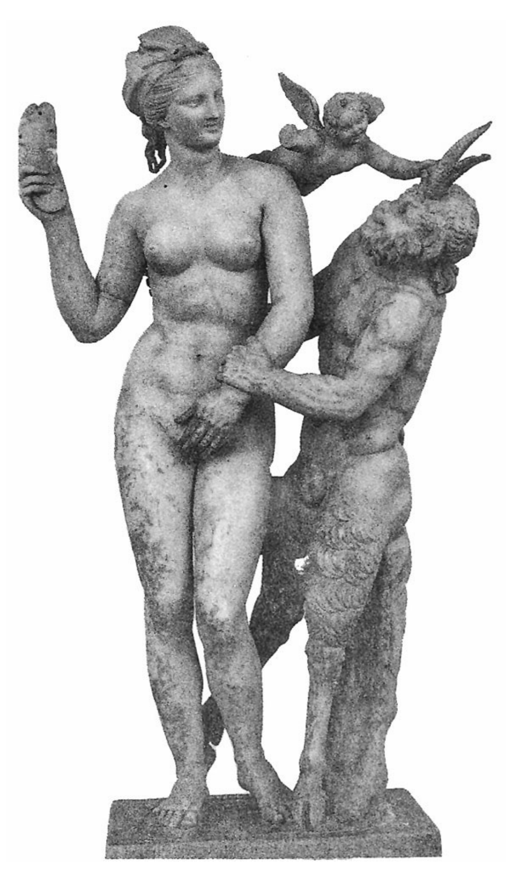
precedido del artículo femenino o precisado por el contexto. Así pues, en las inscripciones oficiales Atenea es en Atenas *he theós*, lo que no deja de inspirar a Aristófanes sus bromas sobre la ciudad "donde se levanta, armada de todas las piezas, un *dios nacida mujer (theós gyné gegonuía)"*.

Ho theós, he tehós: el dios, la diosa. A no dudarlo, para hablar en la lengua de la escuela lingüística de Praga: a la expresión *he theós* corresponde en este caso el ser la forma marcada de la palabra "dios". No es menos cierto que *he theós* designa ante todo un ser divino, que, por añadidura, está afectado por un signo femenino.

Veamos el problemático encuentro amoroso de Afrodita y del mortal Anquises. De la diosa del deseo se apodera un violento deseo del joven boyero y, "a fin de que [éste] no se atemorizara al verla con sus propios ojos", toma la forma y el tamaño —humanos, cree ella— de una virgen. Pero Anquises no se engaña y la saluda con el nombre de Soberana y se pregunta por su identidad divina (¿Ártemis, Leto, Afrodita, Temis, Atenea, una de las Cárites o una Ninfa?). A lo que Afrodita responde con un desmentido:

> No, no soy *theós.* ¿Por qué me comparas con las Inmortales?
> Mortal soy, y la madre que me parió es una mujer.

(*Himno homérico a Afrodita*, 109-110)



Conjunto escultórico de mármol. Afrodita aparece acompañada por Pan, con patas, cola y cuernos de cabra. Eros (el Amor) revolotea entre los dos. Copia romana de un original de época helenística (siglo I d.C.). Atenas, Museo Nacional.

Si hubiera que traducir *theós* no recurriría yo a la palabra “diosa”, sino a la palabra “dios”, que, en su generalidad, da a entender aquello de lo que Afrodita quiere convencer al mortal: que no hay en ella nada de *divino.*

Así tenemos a un Anquises tranquilizado que, sin esforzarse demasiado en saber más, proporciona a la diosa el placer que ésta esperaba de él. Ahora Afrodita puede confesar lo que es, lo que no ha dejado de ser en el lecho del mozo. La “divina entre las diosas” *(dîa theaón)* se da el lujo, pues, de una epifanía. Y el pobre amante humano balbucea:

Apenas te he visto con mis ojos, diosa *(theá),*
he comprendido que tú eras *theós.*

(Himno homérico a Afrodita, 185-186)

Eres una diosa, ya había reconocido yo lo divino en ti: ¿hay algo mejor que estos versos del *Himno homérico* para hacer comprender lo que al mismo tiempo

hay de *theá* y de *theós* en una diosa? *Theós:* lo divino genérico más allá de la diferencia de los sexos; *theá:* una divinidad femenina.

Las diosas: ¿un sistema de lo femenino?

Por tanto, *theái:* las diosas. Si se olvida por un instante que *theá* puede reemplazarse siempre por *theós* quizá se sienta la tentación de buscar en cada diosa la encarnación de un "tipo" femenino, con la esperanza de constituir finalmente el grupo de *theái* como sistema simbólico de la feminidad. Pero, dejando de lado el hecho de que este grupo carezca prácticamente de existencia al margen de ciertas fórmulas muy generales que asocian las diosas a los dioses no hay nada que diga que cada diosa sea, como pretenden algunos historiadores de las religiones, un arquetipo o una idea (Hera sería la esposa distante y ampulosa; Afrodita, la seductora; Atenea, la ambiciosa asexuada…). De esta manera, Paul Friedrich, que se regodea en este juego, reduce a Afrodita al estado de puro símbolo femenino del amor. Y al hacerlo, se ve obligado a olvidar o a subestimar todo aquello que, en el campo de intervención propio de la diosa, no se deje subsumir directamente por esta calificación: sus intimidades, perceptibles en el texto de la *Teogonía*, con la sombría cohorte de hijos de la Noche con la que constituye su cortejo; su asociación —que no es otra cosa que erótica— con Ares el asesino y el epíteto de *Areia* que le pertenece en ciertas ciudades; y su título de *Pándemos*, que no la transforma, como pérfidamente lo querría Platón, en Venus de las encrucijadas, sino que apunta a su actividad protectora de lo político, velando por la cohesión de ese todo *(pan)* que es el pueblo *(demos)* y protegiendo a los magistrados en las ciudades.

No se trata de que tal diosa no pueda, en su aspecto más inmediatamente perceptible, "encarnar" una faceta de la realidad femenina con exclusión de otras. Pero, tal como observa Jean-Pierre Vernant, de esta manera no hace sino aumentar la distancia respecto de la "condición femenina" tal como deben asumirla las mujeres mortales en las modalidades de la tensión y del conflicto, pues, en la condición divina, el rasgo femenino que se encarna está dotado de una "pureza" casi química. Entonces habrá que matizar esa primera reserva al observar —lo cual complica singularmente las cosas— que, a poco que la personalidad divina sea lo suficientemente rica, rara vez es posible aislar esa pureza. Pues las atribuciones de una divinidad son múltiples y su campo de acción es infinitamente variado, de tal modo que hasta la virgen Hestia de la mitología declinante encubre al examen más oscuridad que la que aparece a primera vista.

Consideremos la red constituida por las “edades” de la mujer o, más precisamente, por el curso biológico-social que construye una mujer en tanto tal. ¿Se dirá que Hera, porque cada año recupera en Nauplia su virginidad como resultado de un baño en la fuente de Kanato, “encarna”, además de la madurez de la esposa, la virginidad de la doncella? ¿O, a propósito de los tres santuarios de que goza en Estinfalo, donde se la reverencia como “muchacha muy joven” *(Pais)*, como mujer “en plenitud” *(Teleia)* y como “viuda” *(Khera)*, se convertirá a la diosa en la encarnación misma de las edades de la mujer? Esto equivaldría a un grave desconocimiento de la especificidad del itinerario de Hera, que en ningún momento es honrada en la figura de madre, que sólo se ve “realizada” en una mujer mortal. Por el contrario, cuando releemos el texto de Pausanias, llegamos a la conclusión de que los tres ejemplos, lejos de toda intención puramente simbólica, confirmaban tres etapas de la historia “personal” de Hera, comprendida la última, en la que, según esta versión, llegó a Estinfalo separada de Zeus, tras una disputa con su esposo, más violenta que las otras.

A análogas reflexiones invita el caso de las diosas vírgenes: si Atenea, Ártemis y Hestia son *parthenoi* para siempre por haber realizado la elección, y si, en consecuencia, esta virginidad es una característica esencial de cada una de ellas, lo que estas diosas representan son tres interpretaciones muy distintas de este estado: una, virgen guerrera, toda hecha de astucia y de magia; otra, cazadora salvaje, casta pero protectora de los partos, y la tercera, guardiana del hogar de los hombres, tanto en la casa como en la ciudad.

En cuanto a proyectar las diosas en una red familiar de parentesco clasificatorio en donde Atenea y Ártemis serían “hermanas simbólicas”, la empresa parece igualmente inútil. En verdad, sólo Deméter y Perséfone —puesto que, en el culto, son institucionalmente Méter y Core— pueden pasar por “símbolos” de la Madre y de la hija; pero si nos atenemos al mito tal como lo cuenta el *Himno homérico a Deméter*, habrá que distinguir también el régimen “humano” del relato, en el que el vínculo entre la madre y la hija sirve como eje de la intriga, y el registro de la acción divina, absolutamente autónoma, en que los mortales y sus intereses sólo desempeñan, al fin y al cabo, un papel marginal.

Decididamente, si bien la palabra *theá* es una forma femenina, si bien toda *theá*, cuando se esculpe su imagen, se caracteriza por formas femeninas, no hay nada que diga que en una diosa lo femenino se imponga sobre su condición divina.

Una vez más, ¿será acaso que el dios predomina por encima de la diosa?

Una diosa, una mujer

Aunque sin ser expresamente formulada, esta pregunta ha sido recientemente objeto de una respuesta negativa a propósito de los poemas homéricos, donde —“divinas o mortales”— sería siempre sobre “mujeres” sobre quienes se posaría, en el deseo, la mirada deslumbrada de dioses y de mortales.

Y efectivamente, bien podría ser así, dado el *eros* y el placer que los machos, héroes o dioses, pueden experimentar en la unión sexual. El placer de los dioses, por cierto, es algo de lo que se habla tan poco —aun cuando se expongan con complacencia los preliminares (voluntariamente elocuentes) y las consecuencias del mismo—, que no podríamos excluir el que, en este tema preciso, a Homero le haya faltado lo imaginario de la distancia.

En cuanto al resto, la cuestión es complicada y merece que nos detengamos algo en ella.

Seguramente hay jovencitas que se parecen tanto a las diosas que el ojo del mortal ya no sabe distinguir a Nausícaa de Ártemis. Es el caso, en el *Himno homérico a Deméter*, de las hijas del rey Keleo, “cuatro en número, como diosas, en la flor de la edad”. Y Afrodita quiere aparecer ante Anquises como una “mujer semejante a las diosas”, pero, como se sabe, el juego fracasa porque bajo la apariencia humana de la Inmortal se adivina a la diosa en su verdad.

Decir de una mortal que se asemeja a una diosa es conferirle algo del brillo que caracteriza el cuerpo de los dioses (de *todos* los dioses, masculinos y femeninos) y de la enorme talla propia de la diosa en epifanía cuando, rechazando las múltiples formas que ha tomado prestadas para presentarse a los humanos, toca el techo de las altas moradas e irradia a su alrededor los efluvios de un perfume divino. Sin embargo, ¿quién dirá si la epifanía no es también una variedad —la variante teomórfica— de la metamorfosis? Así lo pensaríamos de buen grado al ver a Deméter *muda (ámeipse),* en el *Himno homérico* a ella consagrado, su forma de vieja nodriza por esta elevada y bella estatura; también lo pensaríamos cuando, después del amor, Afrodita se aparece a Anquises en toda su gloria:

> … una belleza brilla en sus mejillas
> inmortal, como la de Citerea, de bella corona.

(*Himno homérico a Afrodita*, 174-175)

Citerea es uno de los nombres de Afrodita: ¿se parecería la diosa a la figura que los humanos conocían de ella en sus santuarios?

En el juego de las semejanzas, los humanos, es verdad, se extravían. Contentémonos con el *como si*, puesto que, después de todo, el discurso sobre los dioses es ficción (en este caso, poesía). Comparar jóvenes doncellas con las Inmortales viene a ser como atribuirles la quintaesencia de la belleza. Pues la belleza divina es, por esencia, “pura”, y superlativa en tanto expresa el ser-dios. Así, en su epifanía, Deméter era bella como lo es Hera cuando, en el canto XIV de la *Ilíada*, se adorna para seducir a Zeus. Pero el caso de Hera es particularmente interesante porque revela hasta qué punto lo bello es expresión necesaria del poder. Hera no sólo es bella, sino que se la presenta como “aquella cuya belleza la pone muy por encima de las diosas inmortales, la hija gloriosa del sutil Crono y de Rea, la Madre, la divinidad venerada a la que Zeus de designios inmortales convirtió en su esposa plena y respetada”.

Desde este punto de vista, Hera la soberana habría debido vencer en el concurso de belleza en el que Paris era juez, siempre que, como ha propuesto Dumézil, se hubiera tratado de un concurso entre las tres funciones indoeuropeas, en que la preferencia recae en la soberanía. Pero nada, ni hombre, ni dios, podía resistir a la diosa del deseo: por tanto, venció Afrodita. La consecuencia de ello fue, tanto para los humanos como para los dioses, la guerra de Troya.

Si a las diosas corresponde la belleza, a las mujeres, en tanto mortales, pertenece la voz. Así pues, al encargar a Hefesto un ser hecho de un poco de tierra y de agua, Zeus indica que es menester darle “la voz humana” *(anthropou audén)*, y finalmente es Hermes el astuto quien, antes de dar el nombre de Pandora a la mujer-trampa fabricada por Hefesto, pone en ella este último don, la voz *(phoné)*. Nos detendremos en la palabra *audé*, este nombre que todos los lexicógrafos, apoyados en textos, están de acuerdo en interpretar como el nombre mismo de la palabra humana. Ahora bien, en diversas ocasiones, la *Odisea* habla de una *theós audéessa:* así, aproximándose a Ino, hija de Cadmo promovida por su muerte a los honores divinos, pero que, en vida, era mortal y, por tanto, estaba normalmente dotada de voz *(brotos audéessa)*, Circe y Calipso —la primera, tres veces; la segunda, sólo una— son calificadas de *deiné theós audéessa*: “terrible diosa de voz humana”. Perplejidad de los comentaristas, que, desde la Antigüedad, han tratado de reemplazar *audéessa* por otro calificativo, pero está claro que *oudéessa* (terrestre) y *auléessa* (que acompaña el sonido de la flauta) son sustitutos harto pobres. Por tanto, hay que aceptar el texto, tanto más cuanto que la expresión yuxtapone en un soberbio *oxúmoron* el ser-dios, la voz humana y lo femenino. Así, en dos diosas menores se enfrentan lo divino y la

mujer en una contigüidad cuyo desacuerdo entre los géneros (una terminación femenina, *deiné*/una forma masculina, *theós*/un femenino, *audéessa*) sugiere una ocultación de lo inconciliable.

Pero he dejado demasiado pronto a Pandora. Imposible tratarla tan a la ligera en este capítulo "de lo divino y de la mujer", precisamente a ella, que, además de "la voz y las fuerzas humanas", tiene "una bella y deseable forma de virgen, a imagen y semejanza de las diosas inmortales". Pandora: la que tradicionalmente se designa como la "primera mujer", lo cual bastaría para sugerir que la imitación de las diosas no impide mantener la distancia entre el dios y el mortal. Pero Jean Rudhardt ha mostrado recientemente que, al hablar de "primera mujer" se debe subrayar no sólo que ésta es *mortal,* sino también que es el primer ser femenino en la humanidad *civilizada*. No cabe duda de que, para proponer esta afirmación, hay que alterar algo el orden del relato hesiódico, sistemática y tal vez artificialmente reconstruido para formar una cronología lineal; pero, si bien se puede vacilar ante la afirmación de que "Pandora no es exactamente el primer ser femenino en la especie humana", habrá que convenir con Rudhardt en que Pandora "prefigura una cierta distribución de los roles masculino y femenino… muy diferente de la que encontramos entre los dioses". Y hay mucho que extraer de la idea de que la feminidad según Hesíodo desborda con mucho la persona de Pandora, aun cuando se impone el estudio de "todos los seres femeninos de los que se habla, de los monstruos a las diosas".

Volvamos a las diosas. Una diosa, pues, no es una mujer. Esto es evidente, sin duda, pero aún habría que establecer su legitimidad. Quisiera evocar ahora algunas conductas que, para una diosa, son otras tantas maneras de manifestar que no es una mujer. Para comenzar, se podría mencionar el peligro que para un mortal entraña su unión con una diosa, sobre todo cuando ésta se llama Afrodita; se citaría entonces la imploración de Eneas a la que fue una noche su amante ("Ten piedad de mí, pues no ve florecer la vida el hombre que duerme junto diosas inmortales"). Pero un pasaje de *Ion,* de Eurípides, viene a recordarnos el peligro que lleva consigo toda unión desigual entre humanos y dioses, como lo prueba la triste suerte de algunas amadas de Zeus, de Dánae, enterrada bajo la lluvia de oro, a Sémele, fulminada por la aparición en plena gloria de su todopoderoso seductor. Para atenerme sólo a las diosas —pues es evidente que, en el ejemplo anterior, la distancia entre dioses y mortales es más importante que la identidad sexual de los compañeros— desarrollaré más extensamente dos casos hasta ahora sólo evocados: el de las diosas vírgenes para quienes la castidad es un lujo eminentemente divino, al que los mortales (hombres o

mujeres) no pueden optar sin ser cruelmente castigados, como Hipólito, como Atalanta; y el de Hera, protectora del matrimonio, pero esposa atrabiliaria y madre incierta. Hera, la esposa por excelencia de Zeus y a la vez su hermana; Hera, cuya unión paradigmática resultaría, por tanto, en la ciudad de Atenas un puro y simple incesto a la luz de la ley que autorizaba el matrimonio entre hermano y hermana si éstos tenían en común el padre, pero que lo prohibía si eran hijos de la misma madre.

La Esposa divina y las diosas Parthenoi

Comienzo por Hera, la esposa de Zeus, tantas veces mencionada. Por lo que respecta a la que, de todas las divinidades evocadas en la *Ilíada* es para los humanos —según la observación de Clémence Ramnoux— la más lejana de las diosas, se afirmaría de buen grado que con esa distancia traduce su condición de esposa del dios más poderoso, y no hay duda de que Píndaro hubiera suscrito esta deducción, él, que inicia su oda triunfal con una invocación a “Zeus el altísimo y Hera que comparte su trono”. Sin embargo, considerada desde el punto de vista del culto, probablemente las cosas se dan de otra manera y si bien en las ciudades es ella la protectora del matrimonio con el título de *Teleia,* “perfecta” o “plena”, debía este honor —de acuerdo con Marcel Detienne— a “su competencia exclusiva en lo que, para la mujer, designó la palabra *telos”*, que expresa la plenitud. El antropólogo de la religión griega evoca la fiesta de las Teogamias, que se celebraba en Ática en el mes del matrimonio *(Gamelión)* en honor de la unión de Zeus y Hera, pero en la que se califica a Zeus como dependiente de Hera *(Heraios),* a pesar de que, entre los hombres, a quien se obliga es la esposa y no el esposo.

Es verdad que esta inversión se vuelve a encontrar en los textos en los que Hera extrae su poder ya sea del hecho de que “duerme en brazos del gran Zeus”, ya sea de sí misma, a tal punto que, no sin cierta enfatizada condescendencia, llega a designar a Zeus como su “compañero de lecho”. Agreguemos que sus estatuas llevan el peinado alto de las Grandes Diosas: ¿habrá que asombrarse, pues, de que haya historiadores de la religión que la consideran como una diosa-madre?

Y sin embargo, como Madre (y simplemente como madre), Hera deja mucho que desear, pues, en tanto *Teleia*, es muy desconcertante. Recuérdese la Hera de Estinfalo, enmarcada, en su estado de mujer casada, por la celebración de su juventud inocente y la de su separación de Zeus, sin una sola palabra para una Hera *méter:* como si en ella, la mujer casada tendiera siempre hacia un antes o

un después del matrimonio.

Walter Burkert, que es el autor de esta observación, agrega que la dimensión materna está extrañamente ausente de la figura de la diosa: si en la *Ilíada* Zeus expresa su odio por Ares, el hijo legítimo de su unión con Hera, este dios conflictivo que tanto se parece a su madre, no hay nada que diga que Hera quiera a ese hijo tan parecido a ella. Y evóquese los malos tratos que otrora diera a Hefesto o la extraña propensión de la diosa a prescindir de Zeus para concebir hijos que son sólo de ella y entre los cuales, por lo demás, figura a veces Ares.

En resumen, Hera protege el matrimonio, pero ¡vaya matrimonio el suyo! ¡Y vaya si es problemática la plenitud realizada por la que es honrada como *Teleia!* Decididamente, la "condición femenina" sólo existe entre los humanos.



Relieve votivo realizado en mármol pario. Atenea, la diosa virgen que protege la ciudad, viste peplo y casco corintio. 460 a.C. Atenas, Museo de la Acrópolis.

También escapan a la condición femenina las vírgenes divinas, esas *Parthenoi* cuya determinación en la castidad y la existencia misma pasan a veces por ser un rasgo característico de la religión griega. En el Olimpo hay tres sobre las cuales

la atracción del deseo resulta impotente. El *Himno homérico a Afrodita* las evoca de inmediato, como para reforzar *a contrario* el poder de la diosa sonriente:

Una es la hija de Zeus que lleva la égida, Atenea, de ojos de lechuza; a quien no le placen las obras de la áurea Afrodita, sino las guerras y las obras de Ares, y luchas y combates y cuidarse de preclaras acciones. Fue ella la primera en enseñar a los artesanos que viven en la tierra a construir carreteras y carros con adornos de bronce: y a las doncellas de delicado cuerpo, a hacer, dentro de sus cámaras, espléndidas labores que les sugería en la mente. Tampoco la risueña Afrodita ha domado con el amor a Ártemis, la de las flechas de oro, clamorosa; pues a ésta le gustan los arcos y cazar fieras en los montes, y las cítaras, y los coros, y los gritos desgarradores, y los bosques umbríos y una ciudad de hombres justos. Tampoco le gustan las obras de Afrodita a Hestia, doncella respetable a quien engendró el artero Crono antes que a nadie y es, no obstante, la más joven por la voluntad de Zeus que lleva la égida; virgen veneranda que fue pretendida por Poseidón y Apolo, pero no los quiso en modo alguno, sino que los rechazó porfiadamente y, tocando la cabeza de su padre Zeus, prestó un gran juramento que se ha cumplido: ser virgen para siempre. Y el padre Zeus diole una hermosa recompensa: colocóla en medio de las casas […] Se la honra además en todos los templos de los dioses y es para todos los mortales la más augusta de las deidades. A estas tres, Afrodita no les ha podido convencer el entendimiento, ni tampoco engañar; pero ningún otro ser se libra de ella, ni entre los bienaventurados dioses, ni entre los mortales hombres.

(*Himno homérico a Afrodita*, 7-35)
(Trad. Luis Segalá Estalella)

En su paradójica apariencia de cazadora, Ártemis es la más erotizada, y tal vez también la más terrible para aquellos a quienes protege: bajo sus flechas, las parturientas mueren de un golpe, y los cazadores, si tienen aprecio a la vida, evitarán percibir —lo que, para su desgracia, no hizo Acteón— el bello cuerpo desnudo de la diosa cuando se baña. A ella confía Eurípides la expresión del odio que las *Parthenoi* inmortales tienen a Afrodita (“de todas las diosas, la más odiosa para nosotras, que ponemos el placer en la virginidad”).

Se dice que Atenea seria la menos sexuada. Al menos es lo que a los historiadores de las religiones les encanta repetir para sortear con más tranquilidad el enigma de su sexuación, y se complacen en afirmar que “entre los griegos, la idea de dios no parece haberse liberado de todo rasgo sexual, a no ser en la virginidad de Atenea”. Es para creer que la feminidad de las diosas los turba… Pero bien les valdría mirar las cosas de frente: no porque las mujeres mortales no puedan instalarse en la virginidad como un estado definitivo, la elección virginal de las diosas habría de constituir el grado cero de la feminidad. Así lo prueba la propia Atenea, tan deseable como para que Hefesto, el cojo, la persiga con sus requerimientos (se sabe lo que sigue: Tierra fecundada por el esperma del dios, el nacimiento del niño Erictonio, y Atenea, siempre virgen, que cría el retoño milagroso).

En cuanto a Hestia, sería misógina y, en realidad, no se recibe a mujer alguna en los pritaneos, esos edificios enormemente políticos, simbólicos de la ciudad de los varones, donde ella fija gustosamente su domicilio. Si bien su cuerpo es femenino, “reside en la casa bajo la doble apariencia de la virgen y de la anciana” y, sin duda, en tanto tal, culminaría mejor que Atenea la búsqueda de una divinidad finalmente “liberada”, cuando no de todo rasgo sexual (entiéndase, femenino), por lo menos de toda plenitud en la expansión de una feminidad adulta. Pero Hestia no tiene historia —o poquísima— y todo lo que se sabe de ella se encuentra en el *Himno homérico a Afrodita.*

Con la virginidad divina, la naturaleza de una diosa se afirma y al mismo tiempo se complica: por su elección, las *Parthenoi* del Olimpo afirman, cada una por sí misma, que ser *theá* no es ser una mujer; pero, si se considera a las tres en conjunto, se descubre que proporcionan una contribución esencial al estudio de la configuración divina de lo femenino. Pues al quedar así detenida, inmovilizada en la etapa del antes, su feminidad sólo resulta más rica como tema de reflexión, sobre el fondo de ese “placer de ser virgen” que enunciaba la Ártemis de Eurípides.

Una diosa: ¿un dios en femenino? Sin duda. Sin embargo, en adelante habría que destacar, en tanto motivo de especulación, como soporte de ensueños para la ciudad de los hombres, *tanto* el dios *como* el femenino.

Formas de lo divino en femenino

Bajo el nombre de diosa(s) se ha designado hasta ahora a las diosas del panteón olímpico: las Inmortales que, junto a sus paredros masculinos o a compañeros circunstanciales, cuentan entre los doce dioses. Sean cuales fueren las interferencias, los encabalgamientos y los intercambios en el interior de un panteón politeísta, esas diosas, al igual que sus homólogos masculinos, están dotadas de una individualidad suficiente como para constituir algo así como una galería de retratos singulares. Es indudable que no se llegará al extremo de hablar de ellas como de “personas” divinas, siempre que se comparta la idea de Jean-Pierre Vernant según la cual “los dioses helénicos son Potencias y no personas”, lo que implica que “una potencia divina no tiene su ser fuera de la red de relaciones que la une al sistema divino en su conjunto”. Pero, a pesar de todo, hay que rendirse a la evidencia: hay diosas y divinidades. O, mejor: hay diosas individuales y lo divino en femenino, cuyas principales características son su

número y su nombre.

El femenino plural

Frente a las personalidades singulares, lo múltiple: así, en la *Teogonía*, después de las “divinidades tradicionales de tercera generación”, los “coros cívicos” de Horas y de Cárites. Y las Moiras, las Ceres, las Nereidas y otras Oceánidas… No me detengo en ellas, pero no olvido las temibles Erinias, o la Erinia una y múltiple, a la vez una y tres —salvo que, cuando son tres, o incluso más, como en el coro de *Las Euménides* de Esquilo, sólo tienen un nombre para todas, el de Erinia(s)—. Se ha hablado, a propósito de estas divinidades “múltiples”, del “gusto de los griegos por los personajes plurales”; se ha dicho que esos plurales son “la *ilustración* en el terreno divino, de los problemas que encuentran en la conquista del número”. Además, se ha formulado con audacia la hipótesis de que “los griegos, antes de haber aprendido de Pitágoras a contar con grupos figurados de puntos, sabían ya contar con grupos de divinidades, representables de distinto modo”. Pero no se ha destacado bastante la evidente recurrencia de esos seres colectivos del lado de lo femenino. Es como si el encuentro entre lo femenino y el plural no fuera pura casualidad.

Es claro que quisiera decir algo más a propósito de este femenino plural, aunque sólo fuera para explicar esos grupos de divinidades cuya identidad sólo se percibe bajo la naturaleza de lo múltiple. Sin duda, tendré que preguntarme por lo que asocia en profundidad el gusto por el número con ese gesto tan compartido que consiste en generalizar —o, al menos, en *desindividualizar*— cuando se trata de lo divino en femenino (y se dice “las diosas”, incluso “la raza de las diosas”, como se dice “las mujeres”, como se habla de la “raza” o, mejor aún, de las “tribus” de las mujeres). Volveremos entonces a esta tendencia a la tríada que presentan los coros femeninos, lo cual tal vez no sea otra cosa que la formulación primordial del plural, si es éste el sentido de la cifra tres, por oposición a lo dual y a lo singular. A falta de instrumentos conceptuales solamente griegos, no avanzaré más por ahora, sino que me contentaré con plantear la cuestión y sugerir que se trata de una cuestión crucial.

Queda lo esencial: entre los dioses, lo femenino, escindido como se halla entre las fuertes personalidades olímpicas y los coros más o menos evanescentes que existen al unísono, es sin duda menos homogéneo de lo que se cree a propósito de las mujeres morales.

Y hay para las divinidades femeninas otras maneras de resistir a la individuación. Se evocará, por ejemplo, la flotante identidad inherente a ciertos

nombres que ora designan una diosa singular, ora se distribuyen a modo de epíteto calificativo (a esto se llama una epíclesis), entre diversas Inmortales a las que se presenta en el ejercicio de una función particular. Así ocurre con Ilitía, *Eileíthuia* ("La que ha llegado"), cuya llegada, con ocasión de un parto, precipita el nacimiento del niño. Ilitía es una diosa, que Píndaro celebra con fervor en la VII *Nemea*:

Ilitía, asistente de las Moiras en los pensamientos profundos, hija de Hera la poderosa, escucha, tú, que haces nacer a los niños. Sin ti no veríamos la luz, ni la hora bienhechora de las tinieblas.

Asociada al coro de las Moiras, hija de Hera, la diosa pertenece a un universo estrictamente femenino. ¿Es por eso por lo que es una figura inestable, plural al mismo tiempo que una y cuyo ser puede quedar tan bien absorbido en una pura epíclesis? Es, pues, Ártemis, con toda naturalidad, o Hera cuando, como Argos, vigila los partos, reciben la calificación de *Eileíthuia.* Y hay otras epíclesis también compartidas, como la de *Sóteira,* la Salvadora, que, sin encarnarse nunca en una figura divina, va de una ciudad a otra, uniéndose a Perséfone o a Ártemis, en Arcadia, y a Atenea en el Pireo o en Delos.

Un paso más y nos encontramos con las "abstracciones divinizadas", tales como la Renombrada, de la que Hesíodo declara que "también ella es una diosa" y que Píndaro denominará *Aggelía,* la Mensajera. La poesía pindárica, como los vasos pintados a finales del siglo V por el pintor Midias, presentan una lista muy rica de esas diosas discretas, enteramente concentradas en su nombre que, en el mundo griego, sirve en general para designar una virtud: así, en Píndaro, sólo son *Eunomía* (Buen gobierno), *Dike* (Justicia) y la hija de ésta, *Hesukhía* (Tranquilidad), *Eirene* (Paz) y *Nike* (Victoria), frente a *Hybris*, Desmesura, la dañina. O en Hesíodo, *Aidós* y *Némesis* (Pudor y Justicia retributiva) o la silenciosa multitud de las Enfermedades, a las que Zeus ha negado la palabra, frecuentan el mundo de los mortales que a lo sumo dan crédito a las entidades bienhechoras de "bellos cuerpos" genéricos, sin verlos jamás, sin intentar atribuirles la menor biografía. Pero es verdad que todas estas categorías de lo divino en femenino se comunican entre sí y que, desde este punto de vista, las abstracciones, muy presentes entre los humanos, tienen más de un punto en común con una diosa muy reverenciada, a la que se identifica como una Olímpica, pero que "apenas se ha desarrollado como persona": he nombrado a Hestia, "figura a medias geométrica", acerca de la cual los historiadores de las religiones están de acuerdo en reconocer que se mantiene "al margen de las

intrigas de la mitología”.

¿Será que, como se ha dicho, “desde el punto de vista de la potencia, la oposición entre lo singular y lo universal, lo concreto y lo abstracto, no tiene ningún papel”? Por mi parte, matizaría esta afirmación precisando que concierne ante todo a las “potencias” femeninas.

Por último, si no hubiera que poner fin a este desarrollo, a mitad de camino entre lo concreto y lo abstracto, entre lo singular y lo plural, me detendría todavía en el grupo, a la vez familiar y muy poco definido, de las Ninfas, esas *Nymphai* que pueblan los árboles y velan por la infancia de los mortales, de buena voluntad como las diosas y que, como los dioses, se alimentan de ambrosía, pero en muchos respectos próximas a los humanos en tanto su larga vida está destinada a conocer un día su fin. Ni diosas ni verdaderamente humanizadas pueden, lo mismo que los mortales, sufrir la frecuentación de los dioses —pienso en el grito de dolor de la ninfa Cariclo, a cuyo hijo cegó Atenea — , pero que, en la peligrosa hora del mediodía, también pueden ser temibles para quienes se extravían en el campo, pues toman posesión de ellos y de sus espíritus. Al afirmar que no van con los mortales ni con los inmortales, el *Himno homérico a Afrodita* las asocia virtualmente a otras figuras de indeterminación, como las Gorgonas (dos inmortales, una mortal, que mató Perseo), como ciertos monstruos femeninos que, como Equidna, se alojan “lejos de los dioses y de los hombres, o como las Erinias, cuya condición indecidible evocan de consuno Atenea y la Pitia en *Las Euménides* de Esquilo.

Por fin ha llegado el momento de hablar de la Gran Indeterminada: *Ge*, Tierra monstruosa *(Gaia pelore)* en su inmensidad. Y ya, detrás de *Ge*, se perfila la cohorte asombrosa de las Grandes Madres, pues al hablar de Gea me atormenta una pregunta: ¿qué tiene en común su manera divina de ser con la de, por ejemplo, una Hera? Cuestión a investigar, pero ¡paciencia!

Gea, sin límites o muy delimitada

Io, gaia maia: ¡Ah, Tierra, buena madre! En el momento de esta exclamación, un coro trágico de mujeres vuelve a tomar aliento, y descubrimos esa *maia:* pequeña madre, buena madre, a veces gran-madre y, cuando la palabra designa una función en el mundo de los hombres, comadrona.

Gea es todo eso y mucho más. Pero esto no significa que cuando, al azar del discurso, una fórmula aproxima y a la vez distingue Tierra y los dioses *(o ge kai theoí*), el anteponerla a éstos equivalga a considerar que domina sobre todos ellos. En cuanto a su relación con los humanos, ¿qué hacer con el adagio según

el cual, en la reproducción, "la mujer imita a la tierra"? Platón es el inventor de la fórmula, que muy pronto se convirtió en *topos* y desde entonces se repitió hasta la saciedad, y a causa de haber extraído esa frase de su contexto platónico, sin ninguna precaución, no se ha reparado suficientemente en que, pronunciada en el *pastiche* de una oración fúnebre, debería por lo menos leérsela antes de utilizarla. Pero ante la gran Tierra, todo reparo parece vacilar, toda prudencia se evapora y, urgidos por ir a lo esencial —al femenino con mayúscula—, los historiadores de las religiones se transmutan en devotos de Gea.

Y la "Gran Diosa" hace su aparición como "Tierra-Madre personificada". Y "las Tierras-Madres" se multiplican, "universalmente presentes", de Anatolia a Grecia y de Grecia a Japón, pasando por el África profunda. Sin duda, en todas partes hay acuerdo en que Gea "simboliza" lo femenino o es "una metáfora de la madre humana"; pero apenas se presenta la primera ocasión, vuelve a primer plano el lugar común de la imitación y nuevamente se declarará a la mujer, reducida a su matriz, "imagen mortal de la tierra-madre".

¿Por qué, siguiendo el mismo impulso, no identificar a Deméter —descompuesta en *De-méter* (en donde el elemento *De* sería un doblete de *Ge*)— con la Tierra y la Madre? Y, sin preocuparse por el pasaje de Eurípides en que *Ge* se asocia a Deméter a la vez que de ella se distingue, sin inquietarse por el hecho de que, en el *Himno homérico a Deméter*, *Gea* asista al raptor contra la madre desconsolada, se postula la identidad de Tierra con la madre de Perséfone. Sin embargo, es posible oír ciertas voces discordantes que vienen a veces de quienes menos se las esperaría, como el junguiano Kerényi. Lejos de las derivaciones asociativas, prevalece entonces la atención a las diferencias y se comprueba que, en la Grecia de las ciudades —que es precisamente la Grecia a la que nos referimos, tan alejada de la Hélade prehistórica propicia a las Tierras Madres—, el culto de Gea es tan político como "agrario", o que en el mito ateniense de autoctonía Gea es, sin duda, madre (y nodriza), pero también *patrís*, tierra de los *padres*, y en tanto tal está claramente delimitada por las fronteras del Ática.

Lo que sigue es cuestión de elección. O bien adoptamos la lógica de las sobrevivencias, con prescindencia de eventuales "resemantizaciones", o bien nos atenemos a la coherencia estructural de un sistema analizado en todas sus articulaciones en una época dada.

Lo cual no exime, no debería eximir, de dar su lugar a la pregunta por las "diosas madres", clave universal para ciertos historiadores de las religiones, pero que los antropólogos de la ciudad griega callan y en general eluden.

La diosa: una cuestión de maternidad

Méter

Ante todo, un recuerdo. La Madre existe, los griegos la veneran. Pausanias, ese arqueólogo de la Antigüedad, es su testigo en el siglo II a.C., ciertamente en una época tardía, pero a buena distancia del neolítico.

La Madre: con mayúscula o calificada de “Grande”, como en Esparta y en Licosura, Arcadia. Tan pronto designada simplemente como *Méter* (así en Corinto y en Delfos), a menudo calificada de *Dindumene* (de Díndima) por referencia a su origen asiático —en este caso, en Tebas, donde el propio Píndaro habría dedicado a la diosa un culto y una estatua—, y aún más a menudo honrada como Madre de los dioses en Atenas, en Corinto, por doquier en el Peloponeso (en Laconia y en Mesenia, en Olimpo y en Megalópolis, lo mismo que en Arcadia). En Dodona se la identifica con la Tierra, pero ya en el siglo V antes de nuestra era, el ateniense Solón celebraba a “la Gran Madre de los dioses, Tierra la Negra”. Píndaro la venera como “Gran Madre, Diosa venerable”, “venerable Madre” o como “Cibeles, Madre de los dioses”, y hela aquí bien asiática desde la época clásica. ¿Lo ha sido siempre? ¿Y qué hacer entonces con esta “Madre divina” que mencionan las tablillas de Pilos (Madre micénica, pues)? Esperamos que los griegos se orientaran mejor que nosotros…

Por tanto, muchas variaciones sobre un nombre. Lo cual no garantiza que se haya tratado siempre de una sola y la misma diosa. Pero nada asegura tampoco que no haya sido efectivamente así. En el fondo, nada seguro… Pero nuestras dificultades no se detienen aquí, no faltaba más. En efecto, entre los historiadores de la religión griega hay aparentemente un acto de fe respecto de la potencia no discutida de la Madre para multiplicar los nombres, de los que nunca se sabe si se solapan exactamente o si nombran diversas maneras de ser de una gran diosa materna.

En otros términos, a propósito de una documentación ya bastante embrollada por los griegos, los modernos sutilizan…

Grande es la Madre y vasto su dominio

Así pues, tenemos la Madre y las Madres, la Gran Diosa y la Gran Diosa Madre, por no hablar de la Diosa. ¿Cómo reconocerla en el bosque de nombres?

Renuncio a ello por ahora y me contento con descubrir algunos puntos recurrentes en los escritos de los partidarios de la Madre. Los enumero brevemente, aunque sin dejar de comentarlos de paso.

1. La madre remite al origen. Para encontrarla en la expansión de su prepotencia es menester remontarse al neolítico, incluso hasta el paleolítico. Entonces se hace hablar a los mudos “ídolos femeninos”.

2. La Madre no ha limitado su territorio a Grecia: no tiene fronteras y el espacio abierto a la búsqueda de la diosa es, ya se ha visto, ilimitado. Prueba — si aún se puede emplear semejante término en un dominio en que el razonamiento por asociación suele pasar con harta frecuencia por demostración — de la universalidad de su reinado.

3. Tras la extensión, la condensación: la Madre es metonimizada por su matriz, toda ella en una parte de sí misma. Hacer retroceder todo lo posible los límites del tiempo o del espacio para encerrar mejor a la Diosa en su *metra,* lugar de lo maternal en el cuerpo de las mujeres: he aquí la operación a la que, al parecer, es imposible escapar. Pero como la Diosa es el todo porque, piensan sus devotos, sus retoños no tienen necesidad de un Urano celoso para quedar atrapados para siempre en las profundidades del cuerpo materno todo (¿Todo?) se halla en este escondrijo en el interior del gran continente femenino. La lógica abandona la escena, puesto que, en este sistema de muñecas rusas (he encontrado la metáfora antes de percatarme de que, en ruso, estas muñecas son *matriochka),* habría que imaginar que la última, minúscula, es tan grande como la primera.

4. La Madre extrae su potencia de esta manera suya de ser un cuerpo sin medida, y Bachofen asociaba su reino a la “ley de lo material-corporal”. Al proclamar que la “cultura matriarcal” se unifica en “la homogeneidad de una idea dominante” tal que “todas sus manifestaciones son de un solo molde”, trabajaba en la elaboración de la noción de una cultura de lo sensible.

5. Admitamos que la Gran Madre es una realidad. ¿Admitiremos por eso que sea una realidad material? Nada menos seguro que esto: si, entre las diosas definidas como madres, la maternidad es eminentemente dramatizada, es —dicen Jung y sus discípulos— porque la Gran Madre es ante todo *cosa mentale* (una “idea dominante”, decía Bachofen). Y nunca se concibe mejor la unidad de su figura de Madre que cuando, por un tiempo, se la ha escindido en sus facetas antagonistas de Madre benévola y Madre terrible. Así, Pierre Lévêque, cuyo camino se encuentra de buen grado con la Madre terrible, define a ésta como un “concepto”.

Por tanto, la madre es todo (o el todo), a menos que sea su idea reguladora. En

tanto tal, garantiza maravillosamente el origen, porque *es* el origen. Lo es para los griegos, que derivan de ella los dos linajes —tan cuidadosamente separados, por otra parte— de los dioses y de los hombres. También lo es para los historiadores modernos de la religión griega, que a menudo parecen reconfortarse colocando la indeterminación de los comienzos bajo la custodia de la gran Ilimitada, una y múltiple, presente aquí mismo y por doquier.

Pero no se remonta uno al origen con el único propósito de instalarse allí para siempre. Y ¿a la ida, a la vuelta? —el *hic et nunc* vuelve a encontrarse vectorizado por el comienzo. Así, las diosas del Olimpo no quedan suprimidas por la búsqueda de *la* Diosa, ya sea que a partir de entonces se las considere como simples hitos hacia la Madre, o que, a la inversa, se las tenga como "sobrevivencias" que, más allá del olvido, darían testimonio de lo que fue. Es así —ya se ha visto— cómo, a ojos de algunos, la tan poco maternal Hera puede pasar por madre. Pero la pulsión interpretativa se refiere con predilección a las diosas vírgenes para arrancarles la confesión de que no han sido siempre *parthenoi*. Sea, por ejemplo, Ártemis la cazadora. Basta convertirla en heredera de una antigua Señora de las Fieras para que, detrás de ésta, se perfile la Gran Diosa anatoliana. O incluso Atenea, pese a su firmeza en el rechazo del matrimonio. Basta con que un coro de tragedia la designe como "*madre*, señora y guardiana" *(máter, déspoina, phylax)* del suelo ático para apresurarse a devolverla triunfalmente a su "estado primitivo". Para apoyar la operación se recordará que en Élide recibe oficialmente la epíclesis de *Méter*, por haber hecho fecundas a las parejas en un periodo de oligantropía, y el giro está cumplido.

Sin duda, es esto despachar demasiado pronto la cuestión, pues nuevamente se elevan protestas, esta vez incluso desde el campo de los amigos de la madre. Por ejemplo, Kerényi aduce que la designación de *Méter* no atenta contra la "naturaleza" de Atenea. Y es posible, como hace Hubert Petersmann (pero el ejemplo es verdaderamente notable), trabajar sobre las Madres prehelénicas y a la vez reconocer que en la época clásica hay en Grecia pocas diosas que reciban el título de *Méter* o que, de la simple confirmación de una epíclesis —ligada siempre a un culto específico— se podría deducir sin otras pruebas la existencia de un "culto de la Madre".

Esto, a la espera de que se eleve una voz que compruebe que, después de todo, *Méter* no tiene mitología propia en Grecia.

Ha llegado el momento de tomar aliento e interrogarse: ¿qué buscan, pues, en esta búsqueda insistente, los partidarios de la Madre? El Eterno femenino, tal vez…

Variaciones sobre el eterno femenino

En realidad, por mucho que la aprecien los especialistas en religión griega antigua, la Gran Madre es ante todo un arquetipo, y Jung, su profeta: es lo que Erich Neumann no deja de repetir a lo largo de una monografía consagrada a la Madre. Un arquetipo: una imagen interior, eternizada en la *psyché;* y, para la organización psíquica, a la vez un centro y un fermento de unificación. Algo inmutable. O, para decirlo en otras palabras, “el nombre de lo que reina más allá de los nombres”. Poco importa, pues, que la palabra “Madre”, cuando se la dota de una mayúscula, no remita necesariamente a una maternidad efectiva y que el adjetivo “Gran” exprese tan sólo la “superioridad del símbolo sobre toda realidad”. Si se aceptan estas premisas, o más bien si se las aceptara, todo resultaría simple, muy simple, inquietantemente simple. Pero también habría que conformarse con simplificaciones: así, según Neumann, Bachofen no reflexionaba sobre el derecho de la madre —con lo que descalifica el derecho, que es lo que da título y sentido al libro, sino, en verdad, sobre la “naturaleza” de la madre. Y así por el estilo. No multiplicaré las citas.

Sin embargo, hay una afirmación que se repite y vale la pena prestar atención a ella. De creer a Neumann, si los egipcios han llamado “la Grande” a una de sus diosas, no hay que ver en ello otra cosa que una manera puramente simbólica de expresar el *anonimato impersonal* del arquetipo, y esta designación genérica apuntaría al mismo fin que el plural que emplea Goethe en el *Segundo Fausto* a propósito de las *Madres*. Estamos ante el femenino singular convertido en genérico y el plural transmutado en colectivo, lo que nos recuerda seguramente algo; estamos, sobre todo, ante el singular o plural, genérico o colectivo, el arquetipo de lo femenino, o, mejor aún, lo femenino, arquetípico por esencia, que sólo se puede aprehender en el modo de lo impersonal, incluso de lo “transpersonal”. Sea. Pero ya Bachofen, en un lenguaje más rico, había hablado del “carácter de sublimidad arcaico”, “con prescindencia de toda coloración individual”, “propio de las culturas de la Madre”.

Por tanto, ¿es la Madre el símbolo mismo de lo impersonal femenino? Eso es lo que se dice, y a veces se agrega que, puesto que entra en contacto con lo primordial, ese impersonal es unificador. Es así como se hablará del “mito de la feminidad en acción como misterio reconciliador del mundo”. Pero ¿quién no advierte que en este discurso en neutro se corre el riesgo de perder lo femenino, si no ha ocurrido ya? Y esto, por no hablar de las mujeres que, evidentemente, están muy lejos.

La Madre, las Madres: en el fondo, nada más edificante, aun cuando fuera, aun cuando fueran, terribles. Henos aquí, queramos o no, inmersos en la reconciliación… Puede uno sentirse satisfecho. Pero también —como en mi caso— se puede encontrar que tanto la estructura psíquica *como* lo femenino así construidos, ignoran demasiado el conflicto y sus sinsabores, que son la materia misma de la vida.

La Madre, la Hija

Demos un paso más: lo edificante deja lugar a lo emocional cuando se trata de la Madre y de la Hija, esto es, de Deméter y de Core. Y los acentos se tornan líricos para celebrar, con gran refuerzo de mayúsculas, esos “polos arquetípicos de lo Eterno femenino” —arquetipos de un arquetipo, pues—, “la mujer madura y la virgen”, que encarnan —entre ambas— “el misterio de lo femenino… susceptibles de infinita renovación”.

Es ésta una buena ocasión para poner a prueba la validez de las generalidades impersonales del pensamiento arquetípico. Considerémoslo más de cerca: en lo que se refiere al culto de dos diosas en el que ambas son una variedad de lo Uno, el arquetipo tiene bastantes probabilidades de triunfar, e incluso ya se ha señalado que Deméter y Core son las más adecuadas de todas las diosas para encarnar las edades de la mujer. Pero también están el mito y la estructura dinámica del panteón olímpico, en el que Deméter y Core tienen cada una su especificidad; y está también el conjunto “religión griega”, donde no constituyen en absoluto un denominador común para la multiplicidad de las diosas.

La Madre, la Hija. Es cierto que la Madre no está sola, pero no hemos de pensar por eso que haya encontrado su Otro, ese otro que, sin duda, únicamente podría encontrar en un hijo. Por el contrario, si el plural *Demeteres* (“las Deméter”), cuya existencia se ha comprobado en el culto de muchas ciudades, designa la pareja que constituye con su hija, es dable temer que su vigorosa presencia haya absorbido a Core (pero, sin embargo, lo inverso ocurre en Arcadia, donde la apelación *Déspoinai* aboga en favor de la reduplicación de la Hija, denominada Señora [*Déspoina*]). No cabe duda de que el empleo de la forma dual *to théo* (“las dos divinidades”), tan frecuente en Atenas, viene a corregir esta impresión con la sugerencia de un equilibrio perfecto o la unidad de un par o, como dirán algunos, un Uno en dos. Queda por decir que, en el mito eleusino, Deméter y Core también tienen una historia en la que sus respectivas posiciones no son ni intercambiables ni meramente simbólicas —así pues, la Joven Perséfone es un paradigma muy desviado de las jovencitas—, y que hay

que saber mantener la distancia entre el mito y el culto. Pues la madre y la hija forman parte del panteón de los Doce dioses como dos personas divinas muy unidas, pero singulares y no semejantes, aun cuando entre su culto común —en que la diferencia se anula— y su participación en la colectividad de los dioses —efectiva bajo la forma de una tríada en la que ellas se agregan a un Zeus de las profundidades, con mucho de Hades— se haya deslizado la temporalidad de un relato, así como la posibilidad de otras asociaciones.

Por tanto, es mejor refrenar el impulso de generalizar la forma de la pareja cultual afirmando, como a veces se hace, que todas las diosas-madres griegas se dividirían en dos categorías esenciales: las Madres fecundas y las jóvenes doncellas, todas, por añadidura, declaradas curótrofas.

Una vez hechas estas distinciones, podemos dedicarnos a la muy razonable comprobación de que la estrecha asociación de Deméter y Core es, sin duda, un fenómeno específico en el seno de la religión griega y que, por tanto, es inútil tratar de despotenciarlo en el espacio o en la oscura abundancia de los orígenes.



Vaso griego de figuras rojas. La diosa Deméter ofrece una libación a Triptólemo, sentado en un trono alado. Escena de culto de los misterios de Eleusis. Mediados del siglo V a.C. Italia, Museo Arqueológico de Espina (Ferrara).

Pero difícil será que se preste atención al razonamiento histórico en un dominio en que el gusto por la mayúscula no tiene límite, en que el impulso dominante es el de borrar las diferencias.

Series

En consecuencia, he de hablar también de esas cadenas de asimilaciones (A = x = y = z = Madre) que permiten a los partidarios de la Diosa terminar con la individualidad de las diosas reduciendo, de modo más o menos expeditivo según los casos, toda diosa a otra y esta última a una Madre, como si, en femenino, las figuras divinas fueran intercambiables entre sí como no lo son nunca los dioses masculinos. Se hablará entonces de equivalencias, incluso de avatares, y se afirmará la identidad de Ártemis con la Gran Diosa del Asia Menor, de la Gorgona con Ártemis-Hécate o de la Diosa en cólera con… Deméter, Ishtar, Hathor, Hécate (de Grecia a Grecia, con un relevo mesopotámico y una hipóstasis egipcia, ¡vaya trayecto!); se disolverá a Afrodita entre las Usas (la Aurora indoeuropea), las Cibeles e incluso las Ishtar, para no mencionar a la "panoplia de las Afroditoides" —Helena, Tetis, Penélope, Calipso, Circe, Ino, Nausícaa (de las que prescindo)—; a propósito de Pandora— para Hesíodo, "la que ha recibido un don de todos los dioses"—, se hablará del "cambio de sentido" de su nombre, el tan arcaico de una dadora universal, y ya tenemos a Pandora asociada a "la Tierra-Madre que también ella es".

Interrumpo aquí esta enumeración para recordar las útiles advertencias reiteradas por Marie Delcourt respecto de una práctica a la que, a pesar de todo, no siempre ha temido recurrir; al menos la juzgaba poco pertinente en su principio mismo, debido a que la mitología griega es "una lengua en la que no hay sinónimos". No se trata de que los griegos se hayan visto libres de este juego (se habrá comprendido que ellos mismos propusieron todas las interpretaciones que dividen a los modernos): así, el emperador Juliano asimila *Gea* o *Méter* a *Rea*, o así, en la dependencia órfica, Deméter se transmuta en Tierra-Madre; pero se observará también que tales testimonios se deben ya sea a épocas tardías, ya sea a sectas místicas, y que, en general, la ortodoxia clásica de la religión griega se abstiene de ello.

Es indudable que al abordar de esta manera la cuestión de la "serie", llegamos una vez más a las múltiples relaciones que el pensamiento —desde los teólogos

griegos hasta los historiadores de las religiones— tiende a establecer entre lo femenino y el plural. Pero tengo que avanzar, y no reabriré esta cuestión ni siquiera para plantearme su pertinencia.

Ya es hora de abordar lo esencial: el testimonio de fe en la Madre —pues de esto se trata en verdad— vuelve a postular su reino original, principal.

¿Dios la Madre?

Pues ése es precisamente el sueño: instalar una Gran Diosa a la cabeza del panteón, un panteón informal, por otra parte, pues la potencia de la diosa deja poco lugar a lo otro. Al mismo tiempo Madre y Grande, superior a todos los dioses. “En el lugar y la posición de un dios”, la dominación de una divinidad femenina. *She-God* que precede a *He-God* o, para tomar la expresión de Marie Moscovici, “Dios-Madre” antes que Dios Padre.

Es de temer que la reflexión histórica proteste más que nunca al observar, a través de la voz de Walter Burkert, que incluso “la religión minoica —que se supone prehelénica y, por tanto, insensible a la adulación indoeuropea del padre — era un politeísmo y no un casi monoteísmo de la Gran Diosa”. Pero quien emite este tipo de objeciones sabe de antemano que la creencia en la Madre es, entre sus devotos, más fuerte que toda argumentación y que se reafirmará, intacta, incluso más poderosa por haber sido discutida. En este dominio, agrega Burkert, todo es cuestión de interpretación mientras piensa para sí mismo: de especulaciones.

Por lo que a mí respecta, diría que la Gran Diosa materna es un *fantasma*. Un fantasma muy poderoso, dotado de una asombrosa facultad de resistencia. Un fantasma efectivamente reconciliador, puesto que une bajo su dominio a los militantes del matriarcado y a los adoradores de una gran consoladora originaria. Asombrosa, por lo menos, esa reunión heteróclita de ciertas feministas y de universitarios bien instalados en sus cátedras académicas… Limitémonos a estos últimos, pues ha sido justamente su pensamiento lo que aquí ha retenido nuestra atención.

¿Qué se gana con unificar el origen bajo la autoridad de una figura única y materna? Se satisface así en sí mismo, tal vez inconscientemente, la nostalgia de los comienzos diferenciados, eso que, en una representación histórica del *Ring* en Bayreuth encarnó tan bien la Erda de Patrice Chéreau. Pero también podría ser que se intentara rehabilitar la cultura de los padres, como Freud, quien tal vez creía en la existencia de un matriarcado primitivo, pero abrigaba tan sólo sospechas respecto de la gran diosa cuando decía que el patriarcado triunfante

inventó las diosas-madres “a modo de desagravio”. Admiro la audacia de esta opinión, en la medida en que vuelve a utilizar las evidencias brumosas y las generalizaciones apaciguadoras para convertir a la Madre en una construcción secundaria. Lejos de los arquetipos junguianos, lejos de Rank, que postulaba una “madre primitiva de la cual todas las representaciones ulteriores… serían la negación”, Freud sugiere que, si las Madres ven siempre negadas sus pretensiones al poder, ello se debe a que concederles todo el poder en los orígenes revierte en el replanteo de un presente en el que su poder es escaso o nulo. Hay un antes y un ahora. Y el antes funda el ahora.

Devi

Para cerrar esta exposición demasiado rápida de algunos interrogantes me gustaría invitar a una gira fuera de Grecia, por India y el hinduismo. Allí reina una diosa de poder indiscutido a la que se llama pura y simplemente la Diosa: *Devi*. Benévola y terrible, es omnipresente, a tal punto que ciertos movimientos religiosos tienden a reconocer su superioridad sobre el aspecto masculino de la divinidad. Entre ciertos indianistas se dice incluso que vendría de más lejos, de más arriba, de mucho antes que el brahmanismo, de antes incluso que el Veda. ¿Estaríamos finalmente —y sin ambigüedad— ante una Gran Diosa tal como tan a menudo se la describe o se la deduce?

La demostración de Madeleine Biardeau, de quien tomo esta exposición, pone fin a muchas especulaciones. En efecto, es posible —dice esta autora— que haya habido diosas anteriores, pero

> no cabe duda de que es más fecundo ver cómo el lugar de la Diosa es un producto exclusivamente interno del hinduismo: […] afirmar el origen extraño [de este elemento] no nos aporta nada acerca de qué haya podido ser fuera de la estructura que actualmente [le] da sentido.

Es indudable que a la diosa se la llama “Madre del mundo”, pero no tiene hijos. (Tratándose de la mujer mortal del hinduismo, en el sistema de pensamiento que la convierte primero en esposa y secundariamente en madre se podría ver “una indicación de que en India el famoso concepto comodín de la diosa-madre no tiene la importancia religiosa que la ciencia moderna ha querido atribuirle”. Avatar del gran dios Siva, la diosa es bisexual, a veces únicamente virgen cuando se retira a su templo y, si es guerrera y se complace en el “sacrificio de la batalla”, es porque, al emanar del macho, a él representa. Pues, al asumir toda mancha, y en particular la de la sangre derramada, libera al dios puro de la impureza que se adquiere siempre en el combate contra los demonios.

Me apoyaré en esta importante lección para volver a los hechos griegos. Veo allí una prueba suplementaria de que, si se trata un panteón como un todo estructurado, no hay, en última instancia, nada que autorice a proclamar la preeminencia antigua (siempre presente, aunque oculta) de una Gran Diosa de los Orígenes. Pero también hay que saber que la pulsión hacia la Madre es más fuerte que todas las demostraciones críticas: ya sea en el paleolítico o en el otro extremo del mundo, la Gran Madre no deja de renacer en la especulación de sus partidarios que, por lo demás, le atribuyen la cualidad de regenerarse siempre e infinitamente.

La Diosa: nombre de un fantasma muy compartido. Y con toda la realidad de un fantasma cuando se resiste a la prueba de lo real.

Lo femenino en la historia de los dioses

Aunque la diosa sea una generalidad sin nada específicamente griego, trataré, para terminar, de hablar en griego. No es que siempre sea necesario atenerse al discurso de los griegos. Si nos encerramos en este método, ¿cómo podríamos jamás apreciar el papel de lo que ellos no han dicho porque, a sabiendas o inconscientemente, se han negado a pensarlo? Pero, en este caso, el discurso griego tiene mucho que decir sobre lo que ocurre con las diosas en la "historia" de los dioses tal como, en los mismos términos, se la cuentan de una ciudad a otra. Ha llegado la hora de ceder la palabra a los griegos, o, más exactamente, a la construcción hesiódica que, en la Grecia de las ciudades, desempeñó el papel de una teología. Para ello, me dejaré guiar más de una vez por la lectura, a la vez fiel e independiente, que Clémence Ramnoux hace de la *Teogonía*.

Ahora bien, todo comienza de modo distinto del que se esperaba. Pues en el comienzo hay dos madres.

Donde la gran antepasada se desdobla

Tenemos a Gea, la Tierra, como bien se sabe. Y tenemos también, temible, a Noche. Noche ante la cual, en la *Ilíada*, se detiene el propio Zeus por muy colérico que esté, a tal punto que teme disgustarla. Noche: madre por prestigio e idea de teólogo. No cabe duda de que este desdoblamiento del origen no es grato a todo el mundo, por lo que se ha intentado reducir el lugar de Noche. Pero ahí está el texto. Por tanto, vale la pena analizarlo más de cerca.

Sin duda, Gea tiene una buena ventaja sobre Noche. Tierra ha existido desde

los comienzos mismos, justamente después de Abismo —en el origen, ¿se ha advertido suficientemente la falla o la grieta que se designa con el neutro?— y ha dado a luz a Cielo *(Ouranós)* menos como un hijo (aunque lo es) que como un compañero "igual a ella misma", a pesar de que Abismo es quien daba nacimiento a Noche. Pero, como si el tiempo originario fuera un tiempo para nada (un tiempo para que Tierra ya no estuviera sola, apenas el tiempo de una generación), en adelante todo se decidirá entre Tierra y Noche. Tierra no ha terminado aún de parir un ser capaz de cubrirla por entero cuando ya está unida a él en el amor. Se sabe lo que viene después: la procreación de hijos terribles a los que el padre odia y arroja a las profundidades de la madre, la cual se ahoga, gime y prepara una emboscada con su último hijo, Crono, armado con una hoz.

Urano es castrado. Finalmente, la segunda generación puede ver la luz.

Durante este tiempo (¡si aún me atrevo a utilizar este término!), Noche surgida de la hendedura primordial y que sólo conoce la división, pare, sin amor, por escisiparidad, una descendencia que recoge todo lo que los griegos consideran negativo. Así pues, Rea, hija de Gea y madre de los Olímpicos, corresponde exactamente a Discordia *(Eride),* hija de Noche y madre de una numerosa descendencia, de la cual se recordará a Calamidad *(Ate)* o Juramento, ese "flagelo de los mortales". Es indudable que se trata de una simetría puramente formal, a juzgar por el carácter respectivo de ambas descendencias: por un lado dioses —*los* dioses—; por otro lado, grupos femeninos (las Hespérides, las Moiras, las Ceres) y "abstracciones", se dice; pero, puesto que constituyen la vivencia de los mortales, estas abstracciones podrían designarse también como presencias). Sin embargo, podría ocurrir que semejante simetría derivara de la oposición decidida entre ambos modos de la procreación: una, por unión; otra, por división; una, que los dioses comparten con los hombres; la otra, sólo divina (o, al menos, impensable en el mundo humano y que tal vez Aristóteles espera encontrar en los animales). Sólo divina y, por tanto, milagrosa (o monstruosa), la partenogénesis nocturna: alejada de todo principio masculino, Noche ha concebido y parido por sí sola, mientras Gea, antes de rebelarse contra el abrazo insaciable de Cielo, se unió a éste muchas veces en el amor. Clémence Ramnoux ha insistido a menudo y acertadamente acerca de la importancia que se deriva de la procreación por escisiparidad del ser, que de esta manera se hace remontar a los primeros orígenes. En realidad, con este *adynaton* se delinea en el modo divino, la idea de una feminidad cerrada sobre sí misma y, desde el comienzo, separada. Más amenazadora que nunca.

Los hijos de Noche, contrariamente a los dioses, que parecen existir tan sólo

por sí mismos, han sido puestos en el mundo para que el dolor importune la ciudad de los hombres. ¿Quién sabe si, en la amenaza siempre virtual de clausura sobre sí misma que la caracteriza, la “raza de las mujeres” no imita a Noche? ¿O acaso se traza de golpe, implícitamente, una imitación completamente distinta, que ya no iría, como reza el *topos*, de la mujer a la tierra, sino *de las* mujeres, raza intratable, a Noche, paradigma originario? Que yo sepa, esta hipótesis no se formuló en griego, pero merece la pena enunciarla, para lo cual basta con unir los puntos que esbozan el dibujo.

Hera, una vez más

Sin embargo, vuelvo, una vez más, a los dioses. Eros ha presidido los partos divinos, todo está en orden. Salvo que Olvido, hijo de Noche *(Lethe* es, pues, una hija) parece tratar de deshacer la temporalidad de las generaciones divinas. Tres generaciones femeninas con Gea, Rea, Hera —incluso cuatro, si se admite que Tierra es al mismo tiempo madre de Cielo y de los hijos de Cielo—, y tres masculinas, con Urano, Crono y Zeus, sobreentendido que, “por las mujeres”, las Olímpicas pertenecen a la cuarta generación. Ahora bien, “es ley que los dioses se alejen a medida que su generación se hunde en el pasado”: Esquilo es testigo de ello, él, que sabe que llegará el día en que la existencia misma de Urano se habrá olvidado puesto que Crono “se ha marchado”. Queda Zeus, que detiene el movimiento en su beneficio, evitando así, con gran habilidad, el advenimiento de cualquier sucesor más poderoso que él.

De este gesto con el cual Zeus, padre que no se limita a ser un mero patronímico, detiene toda reproducción significativa en la familia olímpica, tendrá mucho que decir, comenzando por esa manera, que le es propia, de “reagrupar a las muchachas vírgenes en torno a su paternidad”. Lo que a mí me interesa es qué ocurre con las madres. Pero la cosa no es tan simple.

En las dos primeras generaciones, son todopoderosas cuando, como Gea o Rea, protegen de la venganza del padre a sus hijos recién nacidos, pero se sabe que con Hera el proceso se interrumpe. Habría que agregar que, en esta historia, las madres arcaicas juegan abiertamente el juego de quien no deja de autoproclamarse “padre de los dioses y de los hombres”, porque sucede a dos generaciones de padres caídos. Así, en la *Teogonía*, son los sabios consejos de la antigua Gea los que llevan a los dioses, tras la derrota de los Titanes que, sin embargo, son los propios hijos de Tierra, a reconocer a Zeus como su rey; con ello tal vez consigue Gea ser celebrada al mismo tiempo que los dioses, diferenciada de ellos, si bien no preeminente, como lo querrían los profetas de la

Madre: es el caso, en las *Coéforas*, de la invocación de Electra "a los dioses, a Tierra y a Justicia portadora de victoria", donde las generaciones divinas se mezclan inextricablemente, puesto que Tierra, primera antepasada, es nombrada en segundo lugar, después de los dioses, junto a Justicia, que se cuenta entre las Horas, hija de Zeus y de Temis. En esta benevolencia cómplice de Gea se puede ver un efecto de relato, de ese relato que, sin duda, apunta en último término a negar a las madres, instalándolas en el comienzo con todo su poder, tan sólo para desposeerlas mejor, con la notable particularidad, se dice, de haber contado con su consentimiento para el advenimiento de Zeus. Pero también es cierto que con ello consiguen —al menos Gea, con más seguridad que Rea— no estar rodeadas de olvido, como sus primeros padres: mientras que siempre se ruega a la gran Tierra, ¿quién dirigirá una plegaria a Urano?

Sola, Hera protesta, y con razón. Ella sabe que Zeus ha puesto fin a la complicidad de las Madres y de sus hijos menores y que, nacido de ella, no hay ningún hijo con más realeza que el Padre a quien prestar ayuda. Es igual a su esposo, pero se ha terminado con la antigua preeminencia de las diosas, esa preeminencia que, a buen seguro, por lo menos hay que fingir para tratar de desprenderse libremente de ellas. Entonces, ya se sabe, ella se venga, o intenta vengarse. Se venga mediante ese humor hosco y pendenciero que tan a menudo se le atribuye desde Homero. Pero sólo se trata de una interpretación psicológica y, por tanto, superficial, del rencor de Hera. Pues la verdadera venganza de la diosa consiste en engendrar sola, sin amor, sin compañero. Y más de una vez, ya que Hefesto, Hebe (Juventud) e incluso Ares (a quien, no obstante, la *Ilíada* convertía en hijo de Zeus, no amado por cierto, pero al menos legítimo) son frutos de embarazos partenogenéticos.

¿Se dirá, por tanto, que "quiere aportar la prueba de que puede ser a la vez la madre y el padre"? ¿O que "ella incorpora al padre"? Aparte de que la incorporación estriba más bien en el hecho de que Zeus se trague "realmente" a Metis para no ser genitor sino de Atenea, más vale decir, con Marcel Detienne cuando matiza sus primeras formulaciones, que en Hera el deseo de los engendramientos solitarios "se relaciona con las obras de las potencias más autónomas" —Noche, pero también Tierra, su antepasada— o, con Clémence Ramnoux cuando comenta el nacimiento de Hefesto, que hay algo así como "un retorno al mundo arcaico del nacimiento, pero escisiparidad de madre sola, del antepasado Urano".

He aquí a Hera que vuelve a las fuentes de la maternidad todopoderosa… Ya los partidarios de la Gran Diosa piensan que han triunfado, dicen que tenían

razón de adivinar una Madre en Hera, y afirman que su lengua es la lengua auténticamente griega del mito teogónico. Más vale recordar que, para un griego de los tiempos históricos (para Hesíodo, pues), lo único real es el eterno presente, el tiempo inmovilizado del reino de Zeus. No cabe duda de que la historia de los dioses no es perfectamente lineal: tiene sus tanteos y sus errores, sus retrocesos y sus progresos. Ahora bien, los partos de Hera, por prodigiosos que sean, repiten el pasado, pero lo repiten mal, de modo que también se puede ver en ellos otros tantos fracasos en la medida en que no producen, ni mucho menos, Hijo indiscutible. Y dejaré una vez más a Clémence Ramnoux que extraiga la lección:

El espectro de la madre solitaria perseguía verdaderamente a Grecia, no menos que el espectro de la madre sin amor. Muy en los comienzos, esto se aceptó: pues era necesario que la mujer diera a luz el primer varón, para formar con él la primera pareja amorosa. Pero luego, sus frutos han sido siempre malos.

Así, cargada de reminiscencias arcaicas de sus poderosas antecesoras, Hera “la incómoda”, quiera que no, tiene que acomodarse a la condición de esposa de Zeus. Si es “mujer por prestigio”, no debe esta posición ni a sus talentos de diosa-madre ni verdaderamente al temor que, en tanto madre terrible, inspiraría a Zeus. Pues siempre es ella quien cede ante él hasta que no tiene, para engañarlo, otro recurso que provocar ese deseo *(eros)* del que sólo Afrodita es dueña, para unirse a su esposo y sortear así por un tiempo la vigilancia del Padre.

Apasionante Hera: en el mito, en perpetua contradicción con el pasado que reivindica; y en la cotidianidad del culto, protectora de los matrimonios que constituyen el porvenir de la ciudad de los padres. En esta doble condición la he elegido como testigo privilegiado de este recorrido.

Ayer y ahora

“En otro tiempo, hubo diosas”: ya sea que se tome esta afirmación del discurso mítico como huella fiel de un pasado subvertido pero (pre)histórico, ya sea que se vea en ella la construcción del comienzo necesario al relato de la continuación, los partidarios de la Madre han de ser prudentes a la hora de cantar victoria demasiado pronto ante la audición de este enunciado. Pues, después del ayer vendrá el “ahora”, y los historiadores de las religiones partidarios del padre se sienten muy cómodos en la “historia” tal como la cuenta la *Teogonía* (y, agregaría yo de buen grado: tal como la pone en escena *La Orestíada*). Si se acomodan maravillosamente a este “ayer… las diosas” es porque saben que la continuación llegará, inevitable: “Ahora reina Zeus-Padre”.

Si no tuviera limitado el espacio, me encantaría presentar sus razonamientos; pero me contentaré con unas cuantas citas de Walter Otto con ocasión de la presentación al público alemán, en 1929, de *Los dioses de Grecia* o, más precisamente, de “La figura de lo divino en el espejo griego”, ya que este subtítulo es más elocuente que el título mismo de la obra. Dijo Otto entonces que “si bien en la religión prehistórica la esencia femenina es dominante”, el reino de los antiguos dioses se caracteriza por “el exceso de lo femenino”. Basta, pues, con prestar atención a la epifanía de este “destello de lo divino” que “libera” cuando, como Atenea, como Apolo en *La Orestíada*, toma partido por el padre. Detengámonos un instante en Atenea, pues, a título de hija del Padre, acapara la atención de Otto y sus afines: “Ella es mujer”, dice, “y es como si fuera hombre”. ¡Divina sorpresa, sin duda! O bien, mejor aún: es en ella, “figura del ideal de la masculinidad ennoblecida”, “en quien aparece divinizado el sentido masculino de la disponibilidad al combate y de la alegría de la acción”.

Me limito a estos pocos juicios, más que suficientes para sugerir el tono general de la exposición. Por eso me gustaría también indicar hasta qué punto los argumentos que intercambian los adeptos de la Madre y los del Padre sólo son, tanto de una como de otra parte, “mitades de discursos”, para retomar una expresión de la Atenea de Esquilo que caracteriza la defensa de las Erinias. Dos mitades de un solo discurso en que tienen lugar cada una de las dos caras, una tras la otra e inversamente, el anverso y el reverso. Sea, por ejemplo, Posidón, del que Plutarco observa que fue vencido en todas las ciudades en que entró en competición con otra divinidad por el título prestigioso de dios políade. No cabe duda de que, tanto de una parte como de la otra, se trata de la misma explicación: “Su nombre lo designa como el esposo de la gran diosa”, dirán unánimemente las dos partes. Después de lo cual, una de ellas afirmará tal vez que, con toda naturalidad, las “madres” (Atenea, Hera) se han impuesto sobre él, en Atenas o en Argos, mientras que la otra considerará que no hay en ello nada de asombroso, puesto que, incluso en su época de gloria, estaba “subordinado a lo femenino” de donde su caída irrevocable ante la esposa o la hija del Padre.

Ante la simetría de estos dos discursos, igualmente apasionados y comprometidos, quizá sea de agradecer que finalmente haya pasado por allí el estructuralismo, no tanto para mostrar su complementariedad (puesto que ya lo había hecho la Atenea de Esquilo) como para desplazar el énfasis de todo el análisis de la búsqueda del origen —siempre perdido, siempre por reconquistar y, por ello mismo, fuente de conflicto— hacia las múltiples operaciones del pensamiento que dibujan en el espacio divino la multiplicidad de las

articulaciones posibles. De donde el interrogante: si la diferencia de sexos es, en muchas de estas articulaciones, un criterio pertinente, ¿qué es entonces una diosa?

No estoy segura de haber aportado una respuesta clara y unívoca a este interrogante. Al menos he intentado indicar las diversas pistas que se han seguido, tanto en la reflexión de los antiguos griegos como en los modernos, para plantear esta cuestión.

Ocurre que se encuentran o se solapan parcialmente, como la tendencia griega a pensar lo divino en plural cuando es femenino y las especulaciones —ante todo griegas, pero reactivadas con amplitud sin parangón en las construcciones teóricas del siglo XIX y luego en el siglo XX— sobre la madre divina, una y múltiple, voluntariamente impersonal. A decir verdad, todas las "respuestas" las han dado primero los griegos, como la distinción, implícita o muy marcada, entre *theós* y *theá*, el "dios" en su generalidad y la "diosa" en su sexuación; a la reflexión de los modernos le correspondió comprender el sutil matiz en virtud del cual una diosa no es la encarnación de lo femenino a pesar de presentar la feminidad en una forma a menudo depurada, pero más a menudo aún, desplazada.

Por último, para terminar este recorrido, y puesto que muy pronto construyeron los griegos sus dioses según el modelo de la genealogía, era menester descubrir de cerca lo que dicen las contribuciones femeninas al nacimiento de lo divino. Indagación necesaria, a no dudarlo: no estoy del todo segura de que la noción de "historia de las mujeres" sea pertinente y no la creo posible en cualquier periodo de la historia, pero sí es cierto que, en la construcción griega de lo divino, son diosas las que han puesto en movimiento la historia de los dioses, y un dios quien la ha detenido.

Tal vez así se aclare con cierta precisión la división efectiva de tareas que aspira a que, al hablar de diosa(s), se ceda demasiado rápidamente a la aspiración del origen, a pesar de que la religión olímpica, una vez constituida en forma de panteón, invita a la preocupación por la estructura.

¿Equivale esto a decir que, por teóricas que fuesen, ambas entradas —ya por el origen, ya por la estructura— descansan en última instancia en dos maneras de orientarse (espontáneamente, tal vez) en materia de diferencia de sexo? La hipótesis se ha formulado y hay que asumirla. He tratado aquí de hacerlo, convencida de que no hay entrada indiferente (¿negación de la neutralidad?) según que nos interesemos por *theós* y la "totalidad" de los *theoí*, o que, para dar sentido a *theá* —ya sea en singular, ya sea como colectivo—, nos interroguemos

sobre qué significa hablar de diosa(s) en un sistema politeísta.

La manera en que los griegos crearon y soñaron sus diosas, que es lo que presenta Nicole Loraux, plantea un interrogante fundamental que habrá de cubrir todo el libro: ¿es el discurso antiguo sobre la diferencia de los sexos tan sólo una manifestación de la dominación masculina, o es también y al mismo tiempo una tentativa del hombre para hacer suyo algo de lo femenino? Para proseguir la indagación de manera completa habría sido necesario situar este discurso sobre lo femenino en el conjunto de los saberes de la Antigüedad, estudiar las propias normativas sobre las mujeres tal como las sostienen los filósofos y el derecho y ver igualmente cómo las mujeres han sido los objetos de un saber que se presentaba como realista y positivo, en particular en los médicos, desde el corpus *hipocrático a Galeno, ya fuera que estos sabios prestaran atención a las actitudes psicológicas o a la anatomía, la fisiología y la patología del cuerpo. Se sabe que hasta la época moderna, a través de toda la Edad Media, como mostrará el segundo volumen de esta historia, se enfrentan y se alternan dos modelos. Aquí sólo se esboza la primera parte de la indagación: la construcción de modelos femeninos en Platón, Aristóteles y el mundo romano, pero sobre el segundo aspecto se pueden leer los libros recientes de Danielle Gourevitch y Aline Rousselle.*

El estudio llevado a cabo por Giulia Sissa no es una mera reflexión más acerca del lugar de las mujeres en las obras de Platón y Aristóteles, sino un análisis de la construcción del género en estos filósofos. Esta autora permite subrayar la especificidad de la marcha filosófica a propósito de lo femenino, marcha que se caracteriza por el interés en clasificar la diferencia sexual en relación con otros tipos de diferencia y por la tendencia a reducir la oposición entre los sexos, no para reconocer a las mujeres una igualdad, sino para poner de manifiesto sus incapacidades. Pero, en filigrana, existe también otra dirección posible de las investigaciones sobre las mujeres y el saber: tomar las mujeres no ya como objetos, sino como sujetos de saber, y valorizar las relaciones entre mujer y actividad cognoscitiva, entre lo femenino y el pensamiento y lo femenino y el lenguaje: lo que aquí se sugiere es también una invitación a proseguir la investigación.

P. S. P.

Filosofías del género: Platón, Aristóteles y la diferencia sexual

Giulia Sissa

Curiosa figura la de la mujer griega, en su doble relación con el saber: objeto apasionante y a la vez discretísimo sujeto, pero teóricamente ejemplar. En tanto objeto, la mujer parece ante todo esa cosa viva cuyo advenimiento al mundo, antes de hacerse cuerpo a describir por los médicos y figura social a estudiar por los filósofos, debe imaginar el mitólogo. En tanto sujeto, aparece esporádicamente, pero siempre al margen del ejercicio filosófico, médico o literario, salvo excepciones que confirman la regla de la exclusividad masculina en el dominio intelectual. Pero, a su vez, la mujer se convierte en un sujeto ejemplar de conocimiento allí donde su posición ante el saber se concibe más bien en términos de receptividad y de busca a ciegas que como adquisición de una competencia establecida. Cuando Filón de Alejandría distingue el intelecto —masculino— de la sensación —femenina— resume un aspecto importante de la concepción griega de la diferencia sexual que vuelve a encontrarse en Plutarco acerca de la verdad oracular, o en Platón acerca de la mayéutica. Puesto que las mujeres no tienen realmente acceso a la educación, encarnan en el imaginario una accesibilidad, una permeabilidad casi sin resistencia respecto de lo verdadero, en coherencia con su vocación sexual a acoger, a tomar en sí.

Desde el punto de vista empírico, pocas habilidades bien consideradas y que exijan competencia y destreza son las que se atribuyen a las mujeres: el tejido —como en la mayoría de las sociedades tradicionales—, el gobierno de la casa, el cuidado de los hijos. Sólo Platón se asombrará y se indignará ante la paradoja de que la tarea de educar a los ciudadanos se confíe a seres con una educación tan pobre.

En contrapartida, tanto en sentido real como en sentido metafórico —si es que Metis, Eumetis y el alma del filósofo que debe hacerse fecundar para dar a luz la palabra indican realmente ciertas maneras griegas de pensar el saber—, la inteligencia receptiva y la sensibilidad intelectual son femeninas.

Quien más explota la analogía entre concepción intelectual, enunciación y parto es Platón. En *El banquete*, la teoría del amor a la que Sócrates presta adhesión es la que ha formulado una mujer, una sacerdotisa, Diótima. Es una teoría que desplaza la problemática del amor del plano inmediato del deseo y del goce eróticos a un nivel "más alto": el deseo de saber. Lo que permite la articulación es la belleza, cualidad que pertenece tanto al cuerpo como al alma. En efecto, la experiencia más corriente del amor, y la más espontánea, es la que deriva de la atracción estética, del efecto que provoca un cuerpo hermoso… La visión de la belleza como atributo de un cuerpo, singular, despierta el alma. Pero el deseo así suscitado, que sólo comienza a manifestarse bajo esa forma, en lugar de quedar fijado a los cuerpos, a los innumerables cuerpos individuales y concretos, puede acceder a un objeto que reúna la multiplicidad en una síntesis de orden superior: la belleza en sí. Alejándose de una colección virtualmente infinita de cuerpos, la mirada amorosa llega a veces a fijarse en la misma idea de la belleza, de la que los individuos atractivos se limitan a participar. Y de allí puede saltar todavía más lejos, a una idea aún más acabada: la idea de una belleza no sólo abstracta en relación con la multiplicidad de sus encarnaciones, sino también depurada de toda connotación corporal. Capaz, a partir de ese momento, de apreciar la belleza de las almas, el deseo, sin dejar en absoluto de ser amoroso, puede alcanzar su objeto ideal: la belleza en sí y para sí, independiente de toda representación estética sensible e incluso de toda actualización espiritual en una persona particular. Finalmente, el sujeto estará enamorado del principio originario de lo bello, de lo que hace que las cosas o los pensamientos sean bellos. Ahora bien, Platón no se cansa de emplear la terminología erótica y, más aún, la terminología propia de la generación sexuada, para describir este amor tan intenso como inmaterial.

Mientras que los amores heterosexuales permiten la reproducción física, este otro amor que conduce, a partir de los bellos mancebos, a la pasión por lo Bello, el amor iniciático, apunta a otro tipo de generación: la del discurso, de los pensamientos y, muy en particular, de los proyectos concernientes a la justicia y la ciudad. El sujeto que se orienta al amor aspira a una inmortalidad de orden intelectual. Y con tal finalidad decide poner en obra la fecundidad, no ya de su sexo masculino, sino de su alma, de su *psyché*.

En cuanto a aquellos cuya fecundidad reside en el alma, pues es muy cierto que hay quienes conciben, más en el alma que en el cuerpo, todo lo que es propio del alma concebir y dar a luz, ¿qué es lo que les es propio? *El pensamiento*, así como cualquier otra excelencia […] Ahora bien, cuando entre esos hombres se encuentra uno, ser divino, en quien existe desde joven esa fecundidad de su alma, y cuando, llegada la hora,

le asalta el deseo de dar a luz y de engendrar, entonces, yo pienso que, también él, se lanza a buscar aquí y allí la belleza en la que pueda procrear, pues jamás procreará en la fealdad. […] Es en contacto con el objeto bello, y en su compañía, como da a luz y engendra aquello de que ha tiempo que está preñado: en ello piensa de cerca y de lejos, y termina por alimentar, conjuntamente con el objeto bello de que antes hablaba, aquello que ha engendrado.

El alma da a luz lo que ha concebido y, en un intercambio asiduo de palabra con aquel al que ama, alimenta su fruto. La metáfora continúa para hablar del grado más abstracto, el amor de lo Bello en sí: la idea de belleza es objeto de contemplación, con él se une el alma, y gracias a esta unión, procrea. No simplemente pensamientos, sino la *verdad* misma. Una verdad que no cesará de alimentar.

Por tanto, la actividad intelectual se deja representar hasta el final en términos de concepción, parto y amamantamiento: en el amor homosexual entre varones, el sujeto que desea se identifica con una noción femenina. Por tanto, desplazar la función generadora del *soma* a la *psyché* significa feminizar el deseo de saber y sus efectos.

Podría uno contentarse con la explicación lingüística y comprender que, puesto que la palabra *psyché* es de género femenino, entraña íntegramente la metáfora. Pero eso sería renunciar a aprehender el rasgo pertinente que domina la analogía subyacente. En efecto, el aspecto en que el parto y el enunciado del pensamiento se comparan con efectos de una y otra concepción es el de la dinámica misma del pensamiento como acto de dar a luz. Se trata, en ambos casos, de *hacer aparecer algo que se resiste. Lo* que importa no es tanto que la reflexión exija desde el comienzo dos compañeros —pues Diótima dice acertadamente que el alma destinada a la filosofía está preñada desde la infancia —, sino más bien el hecho de que pensar y parir son dos experiencias largas y dolorosas que culminan en una *entrega*.

Es por esto por lo que cada vez que el ser preñado se aproxima a un objeto bello experimenta un delicioso apaciguamiento que le hace expandirse y entonces da a luz, procrea. Pero toda vez que se aproxima a una fealdad, ensombrecido y lleno de aflicción, monta en cólera, se vuelve, se repliega, no engendra, sino que, *protegiéndolo, guarda tristemente consigo el producto de la concepción.*

Mientras no encuentra la belleza, el alma preñada se mantiene en la imposibilidad de dar a luz, y esa imposibilidad la obliga a conservar en ella, a llevar indefinida y difícilmente consigo un fruto que, no obstante, ya está maduro. Si no está allí la Belleza, el alma preñada se encierra, se hace un ovillo, se cierra sobre sí misma. Exactamente lo mismo que ocurre con el cuerpo de las

parturientas cuyo vientre liberan las Potencias divinas del parto.

Seguramente de allí —prosigue Sócrates— deriva, en el ser preñado y ya pleno de su fruto, el prodigioso transporte que lo retiene junto al objeto bello, porque quien lo posee se ve liberado del terrible dolor del parto.

El momento en que pensar es parir es precisamente ese momento raro y aleatorio, en que el alma preñada y completamente hinchada, pesada, sufriente, puede finalmente *desembarazarse* de su carga. Hay que insistir en una cosa: Platón no se limita a comparar alumbramiento y pensamiento, lo que autorizaría en realidad a leerlo con la principal —o exclusiva— preocupación por el desplazamiento que opera entre lo femenino y lo masculino. Cada vez que compara el cuerpo femenino con el alma del filósofo, Platón lo hace para tematizar y desplegar una idea precisa: la experiencia de lo *adúnaton,* de lo imposible, y de lo *chalepós,* de lo difícil; la tendencia del alma a la retención, al cierre, al sufrimiento, en ausencia de otro agente, la belleza, la obstinación del deseo o de un partero. Esto es verdad en *La República,* cuando se trata de la investigación, de la lucha que lleva al alma hasta el momento en que, más allá de las apariencias, termina por tocar lo real. En este caso, el principio dinámico está representado por el amor insatisfecho.

Pensar es parir, en el instante en que se vence una resistencia, cuando la tensión entre un *bebé-logos y* un alma/cuerpo femenino reacio a la entrega termina por disiparse. Esto es verdad en el *Fedro,* donde la metáfora de la preñez se presenta amalgamada con la de las almas que el amor hace brotar contra y a pesar de la obstrucción de los poros por donde nacen. Esto es verdad, con mayor claridad aún, en el *Teéteto,* donde Platón pone en escena, desde el comienzo al final del diálogo, a un joven matemático cuya *psyché* se encuentra en plena preñez y a quien ayuda a parir. Como una purificación, la mayéutica aligera el alma de lo que la entorpece: opiniones falsas, ignorancia de su ignorancia, ideas tomadas a diestro y siniestro, dudas y aporías.

Cuando, en el *Teéteto,* Sócrates compara la producción del enunciado con el alumbramiento y el interrogatorio con la técnica de una comadrona, lo hace para marcar, en un solo y mismo movimiento, la distancia radical que separa la mayéutica de los cuerpos de la de las almas. Pues el gesto que caracteriza a la mayéutica de los filósofos —y que sería el más importante entre las comadronas sólo con que entrara en sus competencias, pero que éstas no pueden realizar— es el examen, el juicio, el diagnóstico de que se hace objeto al producto: el *logos* recién nacido. Así, el alumbramiento en lo masculino es una entrega que libera y

aligera al que se vacía de un pensamiento a la vez pesado y aéreo. En esta perspectiva de alivio para el interlocutor y de juicio de su parte, Sócrates emprende su intervención sobre Teéteto, asegurándose previamente de que éste será capaz de soportar la separación y, llegado el caso, la extirpación de su recién nacido. Dar a luz será para el mozo, pues, buscar con dolor *(molis)* la expresión bien formulada de lo que hay en ella, a sabiendas de que la "comadrona" a la que se confía acecha sus *logoi* para discernir implacablemente en ellos la verdad. Y para decidir si merecen sobrevivir o no. Pero, evidentemente, este poder de vida y muerte sobre los *logoi* no tiene nada que ver con las tareas de una partera: es exacta y felizmente lo contrario.

En resumen, mediante el paradigma del parto, Platón hace coincidir el sujeto cognoscente con su alma y más precisamente con un alma que no tiene acceso inmediato y bien conocido a la verdad. Este modelo permite, precisamente, poner en escena lo que, para el filósofo, representa la esencia misma de la experiencia intelectual: su marcha inconsciente, llena de obstáculos y de conflictos. La ignorancia, el error, la ignorancia del error, obran de tal suerte que nuestra alma puede llenarse, sin que lo advirtamos, de pensamientos, opiniones y palabras cuyo significado ignoramos. De eso se halla preñada la *psyché:* de lo no dicho. Parir es hablar; por tanto, descubrir lo que en nosotros se piensa. ¿Por qué es un sufrimiento? Porque no tiene lugar ni espontáneamente ni por nuestra simple voluntad, sino que hace falta una fuerza exterior, la belleza, o la intervención de un partero para forzar/ayudar al alma a liberar su contenido. Un contenido que le pesa, que ella padece, pero que, a falta de buenos encuentros, tiende a conservar en su interior. La paradoja del parto reside precisamente en su necesidad y en su imposibilidad; también la palabra insiste y al mismo tiempo se oculta.

En consecuencia, para Platón, feminizar el sujeto del saber significa hablar de todo aquello que impide al alma apropiarse de la verdad, penetrarla directamente. Parto es sinónimo de trabajo, de sufrimientos, de dependencias. En resumen, de resistencia a la autorrevelación de la verdad. Plutarco construirá toda su teoría de la palabra oracular sobre la idea de que el alma de la Pitia transmite el saber divino de Apolo del mismo modo en que la luna refleja los rayos del sol, esto es, *dulcificando* su resplandor.

Objeto del saber

Entre Homero (siglo VIII a.C.) y Galeno (siglo I de nuestra era), poetas, filósofos y médicos revisten el objeto-mujer con un discurso de notable

coherencia. Si se pretendiera resumir en una lista las obsesiones del discurso erudito, ésta no sería muy larga. La mujer es pasiva y, en el mejor de los casos, inferior —no hace falta decirlo— al patrón de su anatomía, su fisiología y su psicología: el hombre. Eso es todo. Todo lo que se ha podido decir y escribir en el debate sobre el feminismo de Platón, quien concibe en *La República* una ciudad en que las mujeres debían ser educadas *como* los hombres, choca con esta evidencia: emprendan lo que emprendieren —y pueden intentarlo todo— lo harán *menos bien.* Así, los médicos hipocráticos, dispuestos a reconocer que todo individuo sexuado —macho o hembra— es portador de idéntica semilla andrógina, afirman, sin embargo, que la parte femenina de esta sustancia seminal es en sí, por una cualidad intrínseca, *menos fuerte* que la parte masculina. Por no hablar de Aristóteles, para quien la inferioridad es sistemática en todos los planos —anatomía, fisiología, ética—, corolario de una pasividad metafísica. Esta certeza, esta adhesión unánime a la idea de una menor calidad, de una inadecuación, de un no-estar a la altura —laguna, mutilación, incompletitud— confiere al saber de los griegos un desagradable regusto ácido. Acritud del desprecio y, lo que es peor, de la condescendencia que produce otros humores harto perniciosos en las historiadoras y en las filósofas que hoy se dirigen a esos textos. ¿Cómo no alternar congestiones y accesos de atrabilis, cómo no dejarse invadir por flujos de flema y arranques de envidia? El equilibrio fisonómico se vuelve precario cuando se advierten las injusticias de los razonamientos, la torpeza de esos discursos a los que se considera lo mejor que se ha dicho, lo mejor que se ha pensado, construido y reflexionado sobre lo humano en toda la tradición occidental.

Y, sin embargo, hay que habituarse: los grandes hombres hablan mal de las mujeres; los grandes filósofos y los saberes más autorizados han consagrado las ideas más falsas y más desdeñosas respecto de lo femenino. A veces se siente la tentación de reducirlo todo a mera anécdota, a cuestión personal. Los biógrafos, doxógrafos, compiladores de vidas y de opiniones, se han entretenido en poner en escena las actitudes sociales, las opciones de vida. Pero el acto previo que define el marco "profesional" en el que puede darse la reflexión filosófica y científica parece consistir invariablemente en un retroceso, en una toma de distancia en relación con el mundo femenino. Y esta distancia se concibe en términos de superioridad autocomplacida. Tales evita cuidadosamente tomar mujer porque, para un sabio, siempre es demasiado pronto o demasiado tarde; Antístenes, jugando con las palabras, dice que una esposa bella es una mujer que se entrega a todo el mundo *(koiné),* mientras que una fea es un castigo *(poiné), o*

bien resulta indiferente. Las *bioi*, las vidas de los filósofos cuidadosamente reconstruidas por Diógenes Laercio, abundan en detalles fácticos, pero la relación con las mujeres no reviste pertinencia alguna. ¿Habría que adoptar, por tanto, el criterio clínico del seudo Aristóteles, autor de un célebre *Problema* que medita sobre la melancolía y todos sus síntomas de rechazo del mundo vivo (en consecuencia, también de la sexualidad) como afección inherente y condición física del ejercicio de la reflexión?



Tablilla o *pinax* de arcilla. Probablemente sea la diosa Perséfone. 460 a.C. Museo Nacional de Reggio de Calabria.

Indudablemente, sería fácil responder con el resentimiento y la amargura, con la denuncia furiosa de los errores y las torpezas. Pero sería demasiado fácil. Y por dos razones: la primera es que una crítica feminista de la ciencia no puede apoyarse, conscientemente o no, en las conquistas de un saber que *también* es acumulativo y progresivo, pero cuyos avances no se deben, y es un hecho, a las mujeres. ¿Qué es lo que nos permite reírnos burlonamente de la biología de Aristóteles, sino la certeza de que se equivoca en su repetitivo discurso sobre la inferioridad femenina, y de que no sólo se equivoca acerca de las conexiones que

establece entre cuerpo y conducta social, sino también, y sobre todo, acerca de los hechos mismos que pretende observar? Sean cuales fueren las opciones epistemológicas de nuestro trabajo de historiadoras, sea cual fuere nuestra deuda respecto de Kuhn o de Feyerabend, de Popper o de Foucault, no es menos cierto que lo que nos sostiene y da fuerza y legitimidad a nuestros argumentos es la diferencia entre verdad positiva y error, en el estado provisional, refutable y repensable de cada cuestión. Diría incluso que la convicción íntima y adquirida de tener científicamente razón contra la ciencia antigua constituye la razón de ser de nuestras investigaciones militantes. Sabemos que nuestra causa es defendible. Pero este saber indispensable no se lo debemos a una tradición de biología femenina, institucionalmente menos erudita y, sin embargo, verídica y racional. No se puede decir que, en el enfrentamiento clásico entre médicos de las facultades y comadronas, la razón haya estado siempre del lado de estas últimas. En un punto preciso, pero esencial, como es el de la virginidad anatómica —el himen a examinar, a preservar, a considerar como *signo* de integridad sexual—, los médicos, o algunos de ellos, dan muestras de ser más esclarecidos, críticos y atentos a la dignidad femenina que las mujeres que realizan peritajes de virginidad.

Los grandes debates que han dado forma a la biología europea se han desarrollado entre hombres. ¿Se habría hecho mejor o más rápido de haber estado en manos de mujeres científicas? Nos gustaría que así hubiese sido, pero no es menos cierto que nuestro trabajo de crítica de una tradición de la que las mujeres han estado excluidas debe reconocer su deuda respecto de las conquistas positivas de esta misma tradición. Por tanto, una actitud agresiva que redujera globalmente la ciencia a una manifestación de machismo impediría aprovechar todo aquello que, pese a la mirada masculina y también gracias a ella, nos permite hoy hacer la historia a partir de la convicción de que la verdad está de nuestro lado.

La segunda razón por la que la falta de sutileza sería perniciosa es que, para llegar a sus errores de observación y a sus conclusiones inconsistentes, el pensamiento de los biólogos y de los médicos no procede sin finura… ni tampoco sin rigor. Los historiadores de la ciencia atentos al hecho de que las hipótesis y las teorías revelan su efectiva superioridad en el conflicto y la polémica saben perfectamente que, antes de dividirse, ganadores y perdedores juegan con las mismas armas: la misma inteligencia, las mismas exigencias, el mismo empeño en establecer la verdad. Hipócrates, Aristóteles, Galeno, han sido definitivamente derrotados —pues en ginecología no queda nada equivalente a

lo que los matemáticos griegos Tales, Euclides y Pitágoras han aportado de imperecedero a la geometría—, pero sus ideas, y sobre todo sus argumentos, sus presupuestos, sus criterios de pertinencia, sus principios de coherencia; en resumen, su manera de razonar sobre las mujeres, merecen el mayor interés. No sólo porque hoy disponemos de los medios para analizar y reconstruir tales discursos y porque ha llegado la hora del *fair-play* para tomar en serio las razones de los vencidos, sino también porque existe el peligro de que algunas ideas rectoras de esta ciencia antigua se desplacen y se reorganicen en la biología más reciente. Cuanto más flagrantes y tenaces son los errores del pasado, tanto más reclaman un cuestionamiento acerca de las razones de su éxito y de su longevidad. Apostamos a que en ello se oculta una buena cantidad de fantasmas. Y no por nada.

El problema del género

En su comentario del *Génesis,* cuando llega al sexto día, Filón de Alejandría dice que Dios, "habiendo dado al género *(genos)* el nombre de hombre *(ánthropos),* distinguió en él dos especies *(eide)",* esto es, los géneros sexuales, masculino y femenino. Incluso antes de que hubieran tomado forma los dos prototipos individuales, el hombre era creado macho y hembra, "pues las especies más próximas están contenidas en el género y aparecen como en un espejo a quienes son capaces de una visión penetrante".

¡Feliz confianza en la mirada discreta que opera las divisiones y construye las taxonomías! A pesar del optimismo de este exégeta del Antiguo Testamento, tan profundamente impregnado de cultura griega, ¿es cierto que basta un ojo penetrante para reconocer en la diferencia sexual la oposición entre dos clases de seres específicamente diferentes en el interior del género humano? Para Filón las cosas fueron simples. Macho y hembra fueron creados como las formas virtuales del hombre, implícitamente contenidas en la noción originaria de *anthropos.* Cuando el primer macho *(aner) y* la primera hembra *(gyné)* fueron materialmente modelados en tanto personas determinadas y singulares, el hombre vio surgir ante él una especie hermana y una forma del mismo género; la mujer, a su vez, no pudo encontrar ningún otro animal que se le pareciera tanto. Parentesco, fraternidad, semejanza: Adán y Eva se reconocen en la dimensión de lo semejante y de lo próximo. De esta familiaridad nace el deseo: "Hace su aparición el amor, y al reunir, por así decir, los dos fragmentos separados de un mismo animal, los ajusta a uno solo tras haberles inspirado a cada uno el deseo de una unión con el otro, en vistas a la procreación de un semejante". Prendadas

de su homogeneidad, las dos especies se descubren como partes de un todo y se reencuentran en la perspectiva de su reproducción.

El biólogo que, por curiosidad, dirigiera la atención a *De opificio mundi,* encontraría sin duda que el texto no es otra cosa que el comentario mitológico de una mitología. Tal vez fuera sensible al hecho de que la división entre masculino y femenino aparece como una ruptura entre dos entidades simétricas y simultáneas, lo que merece especial atención, puesto que Filón difumina el desfase entre la creación de Adán y la operación de la costilla necesaria para la fabricación de Eva, en beneficio de la copresencia de uno y otra en la noción conceptual del ser humano. Pero lo que chocaría a un genetista es la ingenuidad de pensar la procreación en términos de *reproducción y* al mismo tiempo otorgar a ambos sexos la condición de *especie.* En el lenguaje de las ciencias contemporáneas está prohibido decir que lo masculino y lo femenino corresponden a una especie, pues la especie se define por la capacidad de reproducir individuos que a ella se conformen, con independencia de su género sexual. Como diría J. Jacquard, el hombre no se reproduce, la mujer no se reproduce, y la pareja de un hombre y una mujer procrea individuos que, debido a su doble origen, no son jamás la duplicación de sus padres. Dotado de un patrimonio de genes heredados de su padre y de su madre, cada ser vivo posee un conjunto único y personal de caracteres. El azar da lugar a su determinación sexual, lo cual no tiene nada que ver con la identidad de la especie. Definida según el criterio mixiológico, y no según el morfológico, la noción de especie *implica* en adelante, como su fundamento mismo, la posibilidad de la reproducción sexuada biparental.

Las especies son grupos de poblaciones naturales en cuyo interior los individuos son realmente (o potencialmente) capaces de cruzarse; toda especie, desde el punto de vista de la reproducción, está aislada de las otras especies.

Desde que la sistemática ha abandonado la comparación con los rasgos distintos y la tipología en provecho de este principio, que podría llamarse “endogámico”, la cuestión de la naturaleza específica —en sentido etimológico — de la diferencia sexual ha perdido prácticamente de sentido. El texto de Filón puede parecernos simplemente extraño e insignificante, totalmente ajeno a la tradición científica y completamente al margen del lenguaje de la clasificación. ¿Cuál es la relación entre las palabras “género” y “especie”, tal como las emplea en griego un exégeta bíblico del siglo I de nuestra era y los términos “género” y “especie” que la biología no deja de utilizar y de recodificar? Grande es la

distancia, e incomparables los contextos en los que estas palabras aparecen. Pero esta persistencia de la categoría de especie, de *species,* traducción latina de *eidos,* invita a observar con asombro que entre el exégeta Filón y el ornitólogo E. Mayr, la distancia se reduce a una inversión jerárquica concerniente a los mismos conceptos. Dicho de otro manera, si la determinación sexual no es específica es porque la determinación específica, lejos de ser un aspecto de la dicotomía sexual, se funda en esta dicotomía y la engloba. La independencia recíproca de la especiación y de la sexuación se obtiene por la inclusión lógica de ésta en aquélla.

Estas consideraciones serían completamente inútiles si la relación entre sexo y especie no fuera uno de los problemas más apasionantes que plantea la biología de aquel a quien los biólogos continúan honrando como un antepasado, esto es, Aristóteles de Estagira. Si se examinan las obras biológicas de Aristóteles más de cerca, con la lupa del filólogo, se termina sin duda por invertir la idea heredada que le atribuye la invención de la taxonomía. Por cierto, el autor de *Historia de los Animales* y *Partes de los Animales* —por no mencionar todo ese enjambre de las *Parva naturalia,* los pequeños tratados monográficos sobre el sueño, la marcha, la respiración, etc.—, este investigador, tan lógico como anatomista, no ha concebido un sistema de clasificación tan complejo y articulado como el que hoy se emplea. No existe para Aristóteles ese inmenso edificio sinóptico del reino animal dividido en *clases* o ramificaciones, cada una de las cuales comprende diversas *clases* subdivididas en *órdenes* formados por *familias,* cada una de las cuales se compone de *géneros,* cada uno de los cuales es, a su vez, un conjunto de *especies.* Aun conociendo más de cuatrocientas especies zoológicas, Aristóteles intenta describirlas y compararlas sirviéndose de *dos* categorías, la de “género” y la de “especie”, *genos* y *eidos.* En consecuencia, no se puede decir que Aristóteles construyera una taxonomía, ni que se diera los medios conceptuales para hacerlo. Pero no se podría negar que la marca más típica del espíritu científico de este naturalista filósofo es la tensión hacia la clasificación, la ordenación, la tipología. Lo más extraordinario es que, a pesar de la ausencia de una nomenclatura más rica y de una jerarquía más diferenciada entre los seres vivos, Aristóteles haya logrado pensar una zoología sistemática.

Bastaba con el lenguaje de la lógica. Una vez bien definidos *genos* y *eidos* en su relación recíproca y sobre la base de la *inclusión* de la especie en el género, se dispone de un criterio de discriminación perfectamente operativo, a condición de manipularlo con libertad, en tanto criterio de división puntual y siempre relativa. Es decir que, para Aristóteles, las aves forman un género cuando se las toma en

conjunto, *en relación* con la variedad de sus formas (nosotros diríamos en tanto *clase);* pero son una especie toda vez que se las considere *en relación* con, por ejemplo, los peces en tanto una de la formas de los animales sanguíneos. En la taxonomía linneana, las aves *son* una clase, sea cual fuere el punto de vista comparativo que adopte el observador; ocupan un sitio, abstracto, que lleva un nombre preciso que designa por sí mismo, unívocamente, su posición en el mundo animal. En Aristóteles, por el contrario, es el punto de vista del zoólogo el que, al situar las aves, o bien por encima de sus variantes polimorfas, o bien por debajo de un conjunto más vasto, determina la pertinencia de los términos "género" o "especie". Los animales aristotélicos, lejos de quedar inmovilizados en una jaula de denominaciones fijas, son objeto de un discurso de léxico reducido, pero deliberadamente clasificatorio.

La herencia platónica

Aristóteles también es un gran *bricoleur.* Hereda estas dos palabras, *eidos* y *genos,* cuando ya han sido impregnadas de sentido, sobre todo por el empleo que de ellas ha hecho Platón. Forma visible en la lengua arcaica, pero forma inteligible en la tradición de los filósofos, las ideas de Platón son *eide* perceptibles a otra mirada, la mirada de la inteligencia, gracias al ejercicio de la palabra dialéctica. En cuanto a *genos,* es una noción extremadamente comprensiva, pues significa nacimiento, descendencia, linaje o raza, en resumen, grupo que se reproduce. Ambas nociones se distinguen y se oponen, pero también se confunden.

Platón da un ejemplo notable de la intercambiabilidad entre *eidos* y *genos,* precisamente a propósito de la diferencia sexual. Por una parte, cuando, en el *Timeo,* cuenta el mito de la fabricación del mundo, evoca una raza de mujeres que habría venido a agregarse a la raza de los hombres, un *genos* junto a otro *genos.* Por otra parte, en *El político,* representa la división del *genos anthrópinon,* el género humano, en machos y hembras, como la manera más correcta de dicotomizarlo, pues así se obtienen dos partes que son al mismo tiempo dos especies, *eide.* Es el modelo de división que enuncia Filón en su comentario del *Génesis.* Pero para Platón, que se alza por encima del enorme esfuerzo de definición del lenguaje filosófico que tiene lugar en Aristóteles, *eidos* y *genos* se confunden verdaderamente en la puesta en orden de las diferencias. Veamos palabra por palabra este pasaje de *El político:*

Sería un error que, al ponerse uno a dividir el género humano *(genos anthrópinon)* en dos partes, hiciera la división como la mayoría de los de acá suelen hacerla: tomando de un lado, al género *(genos)* de los

Helenos como una unidad independiente, la aíslan aparte de todas las otras razas *(gene)*, y al conjunto de los demás pueblos, aunque son innumerables y no se mezclan ni se entienden entre sí, los designan con el único nombre de "bárbaros", y así, por esa única denominación, ya se figuran que forman un solo pueblo *(genos);* o también, lo mismo que si uno creyera dividir el número en dos especies por separar diez mil del total, poniendo aparte esa cantidad como constitutiva de una sola *especie (eidos) y* luego de dar a todo el resto un solo nombre, ya por la simple denominación pretendiera que también éste resulta un segundo *género (genos)* distinto de aquél. Con más propiedad, creo yo, y mejor se podría hacer la división por formas específicas *(eide) y* mitades, si el número se repartiese en par e impar, y el género humano, a su vez, en varones y hembras.

Tomar un *genos y* cortarlo en dos es una operación que permite obtener dos *eide*, pero también dos *gene.*

La jerarquía lógica no está clara, ni podría estarlo jamás, a causa del sistema de división. Con la dicotomía no se sabe cuál es el grado de autonomía de dos "partes" en relación con el todo, él mismo cortado en dos. La definición de cada parte se hace necesariamente por el *genos* más la determinación dicotómica. Mujer = ser humano en femenino, siendo lo femenino lo contrario de lo masculino. Las mujeres son al mismo tiempo una porción del género humano y una forma opuesta a la forma masculina. Parte de un todo, sin duda; pero también parte contraria a otra parte.

En *La República* es donde Platón trata de aclarar esta contradicción —la homogeneidad de guardianes y guardianas— en la que el modelo mismo de la ciudad perfecta corre el riesgo de tropezar. Después de haber indicado en *El político* que la única manera exacta de dividir el género humano en dos es dividirlo en género/especie masculino y género/especie femenino, Platón muestra la incompatibilidad entre esta división correcta *en general*, desde un punto de vista estrictamente aritmético, y su aplicación concreta al cuerpo social que constituye la ciudad. De un lado, en tanto *parte* del género humano, del mismo modo en que las perras son una *parte* del género de los perros, las mujeres deberían desempeñar las mismas tareas que los hombres; por tanto, no presentan ninguna especificidad. De otro lado, los interlocutores del diálogo concuerdan en que a naturalezas diferentes corresponden ocupaciones diferentes y que, por lo demás, la *naturaleza* de la mujer es distinta de la del hombre. ¿Identidad o alteridad? ¿Parte de un todo o naturaleza específica? Enfrentado a la aporía, Sócrates propone seguir un razonamiento analítico. Ciertamente, al dividir "según las especies", hay que distinguir macho y hembra. Sólo si se encuentra su diferencia específica es posible identificar la naturaleza de uno y otro género.

Pero, en primer lugar, es menester elegir una división pertinente. Pues la

diferencia entre masculino y femenino no debe establecerse en general, para todos sus aspectos y sin discernimiento —como ocurre en *El político*—, sino según la especificidad de aquello de lo que se habla. En este caso se habla de la organización de la ciudad. Ahora bien, a este respecto no hay nada propio de la mujer en tanto mujer, ni nada exclusivo del hombre por el hecho de ser hombre. *En lo que concierne a la ciudad*, las "naturalezas" de una y otro se han distribuido de manera idéntica. Sócrates distingue radicalmente la ciudad de lo real biológico: lo político es un dominio autónomo regido por sus propias leyes. El único plano en el cual hombre y mujer se oponen es el plano de la reproducción: la hembra da a luz, el macho engendra. Pero, en relación con el tema en cuestión, el político, esta distinción, sin ninguna otra, resulta pertinente.

Una vez que el plano del político se ha separado del de la reproducción de los cuerpos, Sócrates convoca a su oponente imaginario, quien sostendría que, en la ciudad, debería encargarse a las mujeres una función que les estaría especialmente reservada. Este personaje en el que se encarna el buen sentido tradicional, es invitado a seguir el razonamiento que permite establecer por qué, en la administración del estado, no es legítimo distinguir entre los sexos. Por tanto, ¿qué significa estar dotado o ser apto para alguna cosa? Realizarla con facilidad, superar rápidamente a los maestros, tener un cuerpo que obedezca dócilmente a la voluntad. Ahora bien, ¿es posible observar que el género sexual determine una buena actitud para actividades precisas o a ella se asocie? No. Las mujeres y los hombres están dotados para todo, indistintamente. Pero el género de los varones machos es siempre superior al otro.

En resumen: el género sexual no es pertinente para dividir el género humano al margen del campo de la biología, en el que parir se opone a engendrar. En el terreno de la vida social, en el que únicamente cuentan las aptitudes personales, la determinación sexual carece por completo de valor. ¿Igualdad de derecho, promoción de la mujer, reconocimiento de su valor, de sus capacidades, las mismas que las del hombre? ¿Nos dejaremos hechizar por la palabra platónica? Sí, pero a condición de sobreestimar esto mismo, esta identidad, esta negación de toda alteridad, y de no advertir que en el seno mismo de esta identidad sobrevive impunemente la peor de las diferencias: la desigualdad cuantitativa, la inadecuación, la inferioridad. Se considera homogéneo al género humano desde el punto de vista de la ciudad y de los roles sociales que la constituyen, pero, en su seno mismo, subsiste aún la oposición masculino-femenino, reducida en adelante a la diferencia entre la manera de cumplir las tareas comunes a ambos sexos: mejor para los hombres, menos buena para las mujeres. Desde el punto de

vista conceptual, la imagen de la mujer sólo consigue con esto verse sistemáticamente disminuida. Pues, ¿qué hace Sócrates con los dominios de la actividad tradicionalmente femeninos, en los que sólo las mujeres se educan y en los que, en consecuencia, son ellas las que descuellan? Se desentiende de ellos con una broma.

"¿Conoces alguna profesión humana en la que el género masculino no sea superior al género femenino en todos los respectos?", pregunta a Glaucón. Y prosigue: "No perdamos el tiempo en hablar de tejido y de confección de pasteles y de guisos, trabajos para los que las mujeres parecen tener cierto talento y en los que sería completamente ridículo que resultaran vencidas". ¿Qué significa exactamente este enunciado? Mediante una grosera decisión de no pertinencia del discurso —no hablemos demasiado de…— despacha la especificidad y la realidad del trabajo femenino. De eso no se habla. No es que se usurpe la reputación de las mujeres en estos dominios, sino todo lo contrario: es completamente cierto que las mujeres son muy buenas cocineras y excelentes hilanderas y tejedoras. Casi se diría que debido a su habilidad y a su competencia en la materia… La materia misma se vuelve insignificante. No se habla del tejido ni de la cocina porque, a causa de la habilidad de las mujeres, son competencias ridículas para los hombres. En resumen, es el sujeto quien valoriza socialmente el saber que practica. Así ocurre con actividades que, *para los hombres* confirmarían sin duda la buena calidad de su trabajo, y que resultan automáticamente desvalorizadas cuando pueden demostrar la buena calidad del trabajo femenino. Pura discriminación sexista. De la que se hace eco la respuesta aquiescente de Glaucón: "Es verdad que prácticamente en todas las cosas, uno de los dos sexos es muy inferior al otro. No es que no haya muchas mujeres mejores que muchos hombres en muchos aspectos; pero, en general, las cosas son como tú dices".

El discurso platónico culmina en una verdadera redistribución lógica. En lugar de un género humano cortado en dos partes contrarias y caracterizadas por atributos y funciones opuestos *en la ciudad,* se observa un género humano que es menester, sobre todo, no dividir en dos y que está compuesto de *individuos* dotados de aptitudes *personales,* independientes del género sexual. Del mismo modo en que la ciudad no está formada por familias naturales, tampoco es la reunión de dos mitades de población biológicamente definidas: por debajo de la ciudad sólo hay individuos, sujetos. La desemejanza sexual debe desplazarse, concebida como una variante individual: todo individuo, dada una actividad cualquiera, será más o menos capaz según se trate de un varón o de una mujer.

Una vez aclarada la falta de precisión con que Platón emplea las nociones de género y especie y la dificultad de identificar la especificidad de lo femenino, pasemos a otro punto extremadamente problemático: la doble significación de *genos* y sus consecuencias lógicas e imaginarias.

El género: ¿clasificación o generación?

Cuando el término *genos* se interpreta en sentido clasificatorio, designa un grupo susceptible de ser dividido en pares de *eidé,* de formas específicas. Por tanto, desde este punto de vista, el género *ánthropos* comprende el hombre y la mujer como dos formas opuestas. Esta división corresponde al resultado de una división dicotómica según las reglas platónicas. Por otro lado, sin embargo, Platón y Aristóteles también entienden el *genos* como un grupo vivo que se caracteriza por el hecho de que se renueva y se propaga gracias a la generación. Más precisamente: grupo vivo cuya forma se conserva gracias a la generación. Es la *génesis* la que define literalmente el *genos.* Pero el que haya dos maneras de pensar el *genos* —como grupo clasificatorio y como lugar de transmisión de una forma— da lugar a confusión conceptual, pues permite imaginar que cualquier grupo llamado *genos* es capaz de reproducirse. Platón explota automáticamente este sobreentendido a tal punto que hace decir a uno de los personajes de *El banquete,* Aristófanes, que los hombres homosexuales forman parte y a la vez descienden del *genos* de un antepasado doblemente masculino de dónde su elección amorosa.

Pertenecer, pero también derivar genéticamente: la evidencia tradicional de una connotación reproductiva del *genos* domina sobre el absurdo de una *génesis* monosexual. Toda la antropogonía del *Timeo* se cuenta como la aparición sucesiva de diferentes *gene.* En un primer momento, hay que pensar que había *anthropoi* que, en realidad, eran sólo *andres,* hombres o masculinos. Este comienzo del género humano, del *genos anthrópinon,* no presentaba división sexual. Luego, por una suerte de mutación degenerativa, viene al mundo el *genos* de las mujeres. Las almas de los varones que se mostraban cobardes se encarnaban después de la muerte en un cuerpo distinto, un cuerpo de mujer. Lo mismo sucede con todas las otras grandes familias de animales: cuadrúpedos, aves, reptiles, corresponderían a otros tantos resultados de la metasomatosis. Los hombres pesados e indiferentes a la verdad se habrían encontrado con un cuerpo de bovino y orientados hacia abajo; los tontos de espíritu ligero habrían dado nacimiento a las aves; los brutos, a los reptiles enteramente aplastados contra el suelo. Con un razonamiento análogo al de Aristóteles cuando explica el

nacimiento de una niña en lugar de un muchacho como desviación respecto del modelo masculino, también Platón sitúa el advenimiento de la diferencia sexual en el instante en que, en la historia del hombre, una perfección originaria se desgarra. Un *genos* nuevo viene entonces a dar cuerpo a la falta.

Al remontar la tradición en sentido contrario, la versión más mítica del origen de las mujeres está construida íntegramente sobre la base de este mismo razonamiento. Al comienzo, los mortales, los hombres *anthropoi* vivían con los Inmortales, los dioses nacidos de la Tierra y del Cielo, divididos en descendencias paralelas y a veces en conflicto. Los hijos de Crono, de los que Zeus tomó el relevo de su padre, los descendientes de Urano, llamados Titanes, y los hombres que se hallaban ya marcados por la muerte, todos esos seres se codeaban, frecuentaban los mismos lugares, comían juntos. Estos diferentes *géneros* de seres vivos —unos, inmortales; otros, mortales— formaban, pues, una sociedad homogénea en tanto la felicidad reinaba allí sin reserva. Pero un día ocurrió el accidente. Uno de los dioses, hijo de un Titán, Prometeo, tiene repentinamente la idea de burlarse de Zeus en el reparto de un buey previsto para un banquete común. En lugar de cortar correctamente el animal, separa de huesos y grasas los trozos buenos, oculta bajo la grasa las partes menos nobles y los desechos y presenta el paquete de huesos al propio Zeus. El gran dios, ya soberano del Olimpo, no aprecia la broma de su primo. Presiente el engaño y se venga. Retira el fuego. Extraña represalia que debía castigar a un dios —pues Prometeo lo era—, pero que recae en realidad sobre desdichados sin ninguna responsabilidad. Los hombres, por tanto, comienzan a sufrir las consecuencias de un gesto gratuito e imprevisto de un primo de Zeus, puesto que el fuego es indispensable para alimentarse. Prometeo recupera entonces el precioso instrumento de cocción y, puesto que recuperar es robar, Zeus vuelve a enfadarse. Esta vez decide dar a los hombres, como garante del fuego, un mal: la mujer. Los dioses modelan una criatura artificial, de la que extraerá su origen el *genos de las mujeres*, destinado a instalarse y a habitar entre los hombres para su mayor desgracia. El género de las mujeres trae a los hombres la avidez del deseo, el final de la tranquilidad y la autosuficiencia. Otra variante del mismo relato precisará la imagen y la idea al decir que la primera mujer se llama Pandora y lleva una caja cerrada de la que, estúpidamente, dejará escapar todos los males que pesan sobre los hombres.

En todos estos relatos, más allá de las diferencias de género literario y de contenido, se descubre un mismo esquema narrativo: las mujeres son un suplemento, una pieza agregada a un grupo social que, antes de su aparición, era

perfecto y feliz; ellas forman un *genos*, un género aparte, como si se reprodujesen por sí mismas; por tanto, no introducen la diferencia sexual en sí —en Hesíodo ya existía lo femenino para las diosas— y la reproducción como si, antes de ellas, hubiera sido imposible la generación, sino que inauguran más bien el desamparo y la aflicción humanos. Lo femenino es la falta. Contraprueba: en un mito antropológico cuyo punto de partida no es un estado de plenitud destinado a la turbación y al decaimiento, sino, por el contrario, un estado en el que todo comienza por la indigencia absoluta, la mujer está ya allí desde el primer momento. Cuando un diluvio extermina la humanidad y todo debe recomenzar a partir de este retorno a la nada, una pareja, un hombre y una mujer, arrojando piedras detrás de ella, darán nacimiento, el uno a los hombres y la otra a las mujeres. Deucalión y Pirra, sobrevivientes de un mundo en que la diferencia sexual ya tenía lugar, reproducen su especificidad, cada uno por su lado y al mismo tiempo.

El rasgo más común a los relatos que ponen en escena el advenimiento de la mujer es, pues, la *autonomía de los géneros* que denominamos sexuales. Desde el momento en que a un conjunto de seres vivos se le llama *genos* es posible imaginar libremente que se reproduce en el tiempo. Y se puede ir aún más lejos. Todo un poema de Semónides de Amorgos subdivide el género de las mujeres en una serie de *géneros* de mujeres caracterizadas cada una por un defecto —glotonería, sensualidad, mendacidad— y cuyo origen es un animal. De un animal —brevemente, un ancestro— derivarían todos los individuos pertenecientes a un *género* dado. Ahora bien, es Aristóteles quien, de la manera más clara posible, afirma esta independencia imaginaria que aísla todo *genos* en su capacidad de reproducirse: un *genos* es la reproducción continua de los seres que poseen la misma forma (1024a, 29-30). Sin embargo, a diferencia de Platón, Aristóteles no se deja arrastrar por el hábito lingüístico que consiste en pensar todo *genos* como capaz de reproducirse, y trata de plantear como problema teórico y serio la cuestión de saber qué representa la diferencia sexual en relación con las nociones de *forma* y de *generación.* Es decir que, para Aristóteles, el hecho de que un *genos* sea un grupo-que-se-reproduce no autoriza a imaginar libremente un *genos* monosexual, sino que, por el contrario, exige la inclusión lógica de la diferencia sexual en la noción de *genos* (para salvar la *génesis),* sin escindir por ello un *genos* en *dos* formas opuestas (para preservar la especificidad). Temible exigencia, cuyas consecuencias es menester rastrear.

¿Es específica la diferencia sexual?

¿O acaso, en el lenguaje de Aristóteles, debe reconocerse una diferencia según la especie *(kat'eide)* entre machos y hembras? Esta cuestión se plantea en el libro X de la *Metafísica,* en el contexto de la reflexión sobre los diversos tipos de relaciones entre las cosas. Como se sabe, Aristóteles distingue la diferencia específica esencial; que opone entidades totalmente irreductibles unas a otras por su *forma (eidos),* y la diferencia accidental, que corresponde a una variación más o menos importante de una misma sustancia. Un hombre y un caballo son diferentes según la forma; un hombre blanco y un hombre negro son distintos por accidente. El color, la materia, las dimensiones de un objeto pertenecen a lo accidental, pues su cambio no afecta la identidad, el ser propio de una cosa *(ousía).* Pues bien, es precisamente en el curso de una larga argumentación acerca de las relaciones entre sustancia, forma y accidente, esto es, en el corazón mismo de las preocupaciones más teóricas de Aristóteles, donde la cuestión de lo masculino y lo femenino plantea un problema. Se trata, en efecto, de una verdadera aporía.

Antes de hablar a la ligera, como ha hecho Platón y como hará Filón, el filósofo de la naturaleza y del lenguaje se interroga sobre la legitimidad de pensar la sexuación desde el punto de vista de las diferencias formales. La respuesta, digámoslo ya, será negativa. Pero por razones que no tienen nada que ver con las que daríamos hoy. En efecto, es muy sencillo disipar la duda acerca de la naturaleza específica de esta diferencia si se recuerda la definición misma de especie, la definición mixiológica según la cual *una* especie es una especie porque la misma comporta el crecimiento, esto es, porque los *dos* sexos le son inherentes. Es posible que, de haber podido Aristóteles dar esta respuesta, ni siquiera habría considerado útil plantear la cuestión, tan sobreentendida parece. Si lo hace, es porque la noción de *eidos* no implica en absoluto la reproducción, sino que designa la *identidad* en tanto tal, independientemente de su transmisión. En este *genos,* en el género-descendencia, es donde se perpetúa la identidad; por tanto, es evidente la confusión del filósofo. Nada prohíbe a priori, en el plano de la definición del concepto de *eidos,* la sospecha de que caballo y yegua, buey y vaca, hombre y mujer, sean, en cada caso, dos animales específicamente distintos. Cuando la comparación de las formas es el único criterio de juicio, el dimorfismo sexual y la conformación tan desemejante de los aparatos genitales justifican la perplejidad. Diferencia esencial o diversidad accidental: he aquí toda la cuestión, un temible dilema.

A propósito del color, no es difícil identificar la naturaleza accesoria de las variaciones a que da lugar; pero ¿es tan fácil concebir como una simple

“coincidencia” una desemejanza que afecta a *todos* los animales, salvo los que nacen por generación espontánea y que representan una parte ínfima del mundo vivo? ¿Se puede poner en el mismo plano las infinitas particularidades ligadas a la dimensión de un cuerpo y el conjunto coherente de disimilitudes que caracterizan a un individuo de cada dos, regularmente, en toda especie que se tome en consideración? Y, por otra parte, ¿es menester clasificar la polaridad entre un perro y una perra junto con la diferencia entre un perro y un hombre? ¿Justifica el desfase morfológico entre los sexos la certeza de una separación específica, es decir, esencial? Ante la alternativa que él mismo ha establecido, Aristóteles se encuentra en un auténtico aprieto, pues la antinomia masculino-femenino es demasiado importante para ser un “accidente”, pero no lo suficiente como para afectar a la sustancia. La elección es tan incómoda que, a pesar de las apariencias en contrario, Aristóteles no escoge.

La diferencia entre macho y hembra —dice el filósofo— concierne a “la materia y el cuerpo”. En sí mismo, el enunciado es una perogrullada. Es evidente que la mujer y el hombre difieren físicamente. Pero si en este enunciado se viera tan sólo la comprobación de un hecho se desconocería el pensamiento de Aristóteles y el sentido de su solución al enigma sexual. El autor de la *Metafísica* no destaca una evidencia, sino que busca la condición de una *diaphora,* de una diferencia en el marco de un esquema abstracto y compulsivo: o bien es específica, o bien es accidental. Si dijera que lo único determinante es la materia *(hylé),* optaría por la accidental y colocaría la oposición junto a la discordancia existente entre el círculo de bronce y el círculo de hierro, como si se tratara únicamente de matices dimensionales o histológicos, lo cual tornaría inexplicable el dimorfismo de los órganos. Pero decir que lo que constituye la polaridad macho-hembra es la materia *y el cuerpo,* es agregar a la materia una connotación formal, anatomofisiológica. El dimorfismo queda a salvo, pero se reintroduce subrepticiamente un criterio perteneciente al *eidos,* pues, ¿qué es para Aristóteles la forma, sino la forma de un cuerpo vivo? ¿Qué es un cuerpo, sino un organismo definido por su disposición anatomofisiológica, es decir, su forma? Un ave y un pez son específicamente diferentes, y lo que manifiesta esa diferencia es precisamente la estructura de sus cuerpos respectivos. Ni puro accidente, ni diferencia específica, la alternancia de lo masculino y lo femenino se sitúa en el espacio intermedio entre uno y otro.

¿Es genérica la diferencia sexual?

Puesto que el concepto de *eidos* no presupone la reproducción y obedece a un

criterio morfológico, nada impide aparentemente a Aristóteles ver dos formas autónomas en cada macho y en cada hembra de un tipo dado. ¿Por qué se niega a ello el filósofo? Precisamente porque los dos sexos existen con vistas a la *génesis*, o sea, al *genos* que se define como "reproducción continua de los seres que poseen la *misma* forma". En suma, todo *genos* debe incluir los *dos* sexos como condición necesaria de la reproducción. Pero, por otra parte, no puede contener más que *una forma,* que se transmite de un individuo a otro en el tiempo. Para un *genos* sólo hay *una* identidad, su identidad. Aristóteles plantea esto como una exigencia teórica. En efecto, desde el momento en que tomamos como punto de partida la definición "genética" de *genos,* se vuelve imposible operar una división dicotómica en parejas de *eide* contrarias, tal como la consentiría en cambio una definición puramente clasificatoria de *genos* como conjunto de *eide.* Desde un punto de vista moderno, no cabe duda de que podríamos preguntarnos por qué Aristóteles no ha dado una definición francamente mixiológica de *genos,* fundada en el criterio de la endogamia posible: un *genos* sería "un grupo que se reproduce" *porque* los individuos que lo componen pueden acoplarse entre sí. Pero el problema está en que Aristóteles mantiene el criterio de la forma para identificar un *genos.*



Pareja abrazada de terracota. Estilo helenístico, Madrid. Museo Arqueológico Nacional.

Un *genos* comprende, pues, dos sexos, pero una sola forma, lo que viene a ser

lo mismo que decir que los dos sexos permiten la transmisión de *una* forma, de un *eidos* único. Dos sexos para un género, dos sexos para una forma. Evidentemente, si sólo hubiera un sexo, todo sería más simple; la generación sería verdaderamente una transmisión lineal de identidad de un individuo a otro y no se plantearía el problema de romper conceptualmente la diferencia sexual. Hemos visto hasta qué punto se manifiesta en Hesíodo, Semónides y Platón el deseo de ver las cosas de esta manera. Un *genos* es un *linaje* de machos *o* de hembras capaz, por milagro, de perpetuarse. Aristóteles proporciona un fundamento teórico a este deseo: *a pesar* de la existencia empírica de dos sexos, afirma que en un *genos* sólo se transmite una forma, la del *padre*. Para preservar la unidad formal del *genos* al mismo tiempo que su reproducción, Aristóteles opta por *reducir* la diferencia. Y lo hace por diferentes medios: reducirla sistemáticamente a una desigualdad cuantitativa o hacerla derivar de una negatividad, de una carencia masculina.

Lo más y lo menos

En sus tratados sobre los animales, Aristóteles examina extensamente los cuerpos femeninos. Para todos los seres que no nacen por generación espontánea, es decir, de la tierra húmeda o de sustancias en descomposición, hay hembras. Y hay dos maneras de identificar las características de los cuerpos femeninos: la analogía y la inferioridad en relación con los cuerpos masculinos. Por una parte, la desemejanza entre machos y hembras es una relación de correspondencia: allí donde los machos tienen un pene, las hembras presentan un útero, que es "siempre doble, así como en los machos los testículos son siempre dos". Es macho el ser capaz de engendrar en otro ser; es hembra el ser que engendra en sí mismo.

> Así, puesto que cada sexo se define por una cierta potencia y una cierta acción y que, además, cada actividad requiere instrumentos apropiados y esos instrumentos son, para las funciones, los órganos del cuerpo, es menester que existan también órganos para el parto y el acoplamiento, y órganos distintos, de dónde la diferencia entre el macho y la hembra.

Aristóteles registra el dimorfismo de los órganos genitales como la consecuencia anatómica de dos modos de engendrar: en otro y en sí mismo. Pero, por otra parte, el cuerpo femenino en su conjunto parece marcado por una serie homogénea de rasgos que manifiestan su naturaleza defectuosa, débil, incompleta.

> La hembra es menos musculosa, tiene las articulaciones menos pronunciadas; también tiene el pelo más fino, en las especies que lo tienen, y, en las que no tienen pelo, aquello que hace las veces de tal. Igualmente, las hembras tienen la carne más blanda que los machos, las rodillas más juntas y las piernas más finas. Los pies, en los animales que tienen pies, son más pequeños. En cuanto a la voz, en todos los animales con voz las hembras la tienen siempre más débil y aguda, excepto en los bovinos, entre los cuales las hembras tienen la voz más grave que los machos. Las partes que existen naturalmente para la defensa, los cuernos, los espolones y todas las otras partes de este tipo pertenecen en ciertos géneros a los machos, pero no a las hembras. En algunos géneros estas partes existen en unos y otras, pero son más fuertes y más desarrollados en los machos.

Naturalmente desarmado e incapaz de asegurar su propia defensa, el cuerpo femenino está dotado, además, de un cerebro pequeño:

> Entre los animales, el hombre es el que tiene el cerebro más grande en proporción a la talla, y, entre los hombres, los machos tienen el cerebro más voluminoso que las hembras […] Son los hombres quienes poseen mayor número de suturas en la cabeza, y el hombre las tiene en más cantidad que la mujer, siempre por la misma razón, a fin de que esta región respire fácilmente, sobre todo el cerebro más grande.

Este cuerpo está inacabado como el de un niño y carece de semen como el de un hombre estéril. Enfermo por naturaleza, se constituye más lentamente en la matriz, a causa de su debilidad térmica, pero envejece más rápidamente porque “todo lo que es pequeño llega más rápido a su fin, tanto en las obras artificiales como en los organismos naturales”. Todo esto “porque las hembras son por naturaleza más débiles y más frías, y hay que considerar su naturaleza como un defecto natural”.

Por fin llegamos a la razón última de los defectos que se acumulan en el cuerpo de las mujeres: la naturaleza femenina es un defecto natural. Y es que la mujer es ella misma un defecto. Nada podría escapar al registro de la falta en la que se define. Los senos, por ejemplo, podrían verse como más grandes en las hembras que en los machos si se los apreciara desde el punto de vista dimensional que regularmente adopta Aristóteles, pero de inmediato el filósofo los observa con otro criterio, el de la consistencia y la firmeza de los tejidos. Comparados con los músculos pectorales del tórax masculino, aparecen evidentemente, como hinchazones esponjosas, capaces de llenarse de leche, pero inevitablemente blandas y que muy pronto se vuelven fláccidas. Pues la carne masculina es compacta mientras que las mujeres son porosas y húmedas. Por tanto, los senos también son un signo de insuficiencia. Nacida hembra a causa de una suerte de impotencia en su padre, la mujer se caracteriza a su vez por la impotencia, “la de operar una cocción de esperma a partir del alimento elaborado [es decir, la sangre o su análogo en los no sanguíneos], en razón del frío de su

naturaleza”.

La comparación con el cuerpo masculino pone en evidencia, pues, dos aspectos del cuerpo de las mujeres: la equivalencia en la diversidad, pero, sobre todo, el defecto, la imperfección sistemática respecto a un modelo. Aristóteles diría que el cuerpo femenino es desemejante del masculino según lo más y lo menos. No debe subestimarse esta manera *cuantitativa* de medir la desigualdad sexual, pues, para Aristóteles, la diferencia según lo más y lo menos es una categoría precisa, la que distingue un ave de un ave —un gorrión de un águila, por ejemplo— o un pez de un pez. En resumen, es la diferencia entre los animales que pertenecen a un mismo *genos.* Hay en biología otro tipo de diferencia, opuesta a esta última: la de la analogía. Análogos son el pez y el ave, sean cuales fueren sus propiedades cuantitativas variables —respiración, alimentación, movimiento, etc.—, en la medida en que cada función natural da lugar, en sus respectivos cuerpos, a órganos heterogéneos, pero equivalentes. Lo que en uno es boca será pico en el otro, lo que es aleta para el animal acuático será ala para el volátil. En resumen, la anatomía propia de cada género de seres vivos es una determinación específica de las funciones comunes a todos los animales. Mientras que la diferencia cuantitativa es interna a cada género, la analogía separa un género de otro según la forma, esto es, específicamente.

Ahora bien, como en la *Metafísica,* la diferencia sexual plantea aquí un problema. En efecto: si la generación es una función natural común a los seres vivos, ¿no debería dar lugar a tantos géneros distintos como anatomías análogas determina? ¿No sería necesario considerar el pene y el cuello del útero, los testículos y los cuerpos de la matriz como realizaciones heterogéneas y equivalentes de una misma función? Cuando habla de aparatos genitales, Aristóteles corre el grave riesgo de tener que sacar esta conclusión: el macho y la hembra deberían percibirse como distintos en cuanto a la forma y dividirse en dos géneros autónomos. Sabemos que si se mantiene la definición de género como reproducción de una forma, esto resulta inadmisible. Y comprendemos cómo, sin renunciar explícitamente a la aporía, Aristóteles la resuelve subrayando y repitiendo que el dimorfismo sexual es una cuestión de más y de menos. Es precisamente con esta condición, la de hacer olvidar la configuración distinta del macho y de la hembra, como estos dos cuerpos terminan por parecer dos variantes cuantitativas de una forma única, el *eidos* que se reproduce en un *genos.*

La impotencia de lo frío

Reducir el dimorfismo sexual a un desfase mensurable: he aquí una operación muy ventajosa para la lógica del sistema aristotélico, tal como lo hemos presentado hasta aquí. El *genos*, en tanto que “generación continua de seres que tienen la misma forma”, queda así protegido de la división. A pesar de la existencia de dos sexos, sólo hay una sola y misma forma *atomos*, indivisible. Pero esta *reductio ad unum* no se realiza por la simple yuxtaposición de enunciados de comprobación fáctica: la mujer es pequeña, débil, frágil, tiene menos dientes, menos suturas craneanas, menos voz, etc. Todos estos rasgos distintivos, atentamente observados por el naturalista, sólo son el epifenómeno de una naturaleza, de una *physis* mutilada. ¿Por qué los cuerpos femeninos están marcados por lo pequeño y lo endeble? Por una falta de calor vital que entraña una debilidad del metabolismo, de la cocción, como dice Aristóteles, lo que explica al mismo tiempo el flujo de las reglas. “En un ser más débil debe producirse necesariamente un residuo más abundante cuya cocción sea menos acabada”. Ese residuo de alimento no elaborado es el líquido sanguinolento que mana del cuerpo femenino una vez por mes.

La sangre de la menstruación es, pues, un signo más del frío femenino, pero no cabe duda de que es el más importante, pues desempeña un papel en la generación. Esa misma sangre, producida por falta de calor, constituye la aportación del animal hembra a la concepción de un hijo. Es el equivalente del esperma masculino, es el esperma sin serlo, porque está crudo. Mientras que el líquido seminal es cocido por el cuerpo masculino a partir de la sangre, la forma última del alimento destinado a los tejidos —pues gracias a su calor vital el macho es capaz de transformar la sangre en esperma—, la hembra se caracteriza por su impotencia, *adynamia*, para llevar a cabo esta metamorfosis.

Esperma/sangre menstrual: en esta oposición, lo masculino y lo femenino manifiestan a la vez su irreductibilidad recíproca —su analogía, podría decirse, pues el esperma es al macho lo que la menstruación es a la hembra—, y su definición respectiva a partir del proceso único de la cocción, que uno realiza y el otro es incapaz de completar. La diversidad de estas dos sustancias no es otra cosa que el desfase entre dos fases de un mismo fenómeno de cambio. He aquí una prueba: el esperma mal cocido muestra huellas de sangre. No se trata de una teoría de la espermatogénesis que Aristóteles haya inventado, sino que la toma de Diógenes de Apolonia, sin citar jamás su fuente, y que presenta la ventaja principal de permitir, una vez más, la conversión de una desemejanza cualitativa en desfase según lo más y lo menos. Pero adquiere una función teórica suplementaria, clave de bóveda del sistema aristotélico, pues en la metamorfosis

de la sangre en esperma se da la consumación de una transformación metafísica. Esta cocción rápida, favorecida por movimientos del coito precisamente antes de la eyaculación, crea una discontinuidad absoluta entre el residuo hemático y su derivado: a partir de ese momento, en el esperma habrá alma, forma, un principio de movimiento.

"Como principios de la generación se podría postular con toda justicia al macho y la hembra, el macho como poseedor del principio motor y generador, la hembra como poseedora del principio material". Toda la genética aristotélica se desarrolla alrededor de esta división, que se enuncia al comienzo de *La generación de los animales.* Una "genética salvaje", cuyo interés no reside tanto en proposiciones axiomáticas como en los procedimientos de argumentación. Releamos atentamente esta frase: "Como principios de la generación se podría postular con toda justicia al macho y la hembra" —la generación, *génesis,* descansa en *dos* principios—, "el macho como poseedor *del principio motor o generador;* la hembra como poseedora del principio material". He aquí cumplido el giro: en la generación sólo hay un generador, *arché genéseos*, el padre. Aristóteles ha anunciado dos principios únicamente para retener uno: la hembra está allí, pero para suministrar la materia, la sangre de la menstruación. La maternidad se convierte en el soporte alimenticio y físico de un proceso que depende esencialmente del macho.

Principio del alma, *tes psychés arché;* principio del movimiento: *arché kinéseos;* principio de la forma: *arché tes eidous.* Si el padre es el genitor es porque posee, en su esperma, esa triple potencia *(dynamis)* activa, *poiética.* Es "esencia misma del macho" el que el alma sensitiva, es decir, la sensibilidad en tanto propiedad fundamental del animal, se encuentra en el esperma. El macho es quien realiza la generación, pues "es él quien introduce el alma sensitiva, ya sea directamente, ya sea por intermedio del semen". El principio psíquico es vehiculizado por el esperma gracias a la naturaleza neumática y caliente de éste, consecuencia de su cocción cabalmente cumplida. Entre el padre y el embrión hay, pues, transmisión de alma. Pero el esperma no es únicamente una transferencia de vida: posee un movimiento. Un movimiento que no es físico, sino, podría decirse, biológico. "El semen posee en sí el movimiento que el generador le ha impreso" por el simple hecho de que es el residuo de la sangre y de que la sangre tiende naturalmente a alimentar el cuerpo. El esperma hereda ese poder de hacer crecer y prolonga su acción en beneficio del embrión:

Puesto que el esperma es un residuo y está animado de un movimiento idéntico a aquel por el que el cuerpo crece a medida que en el mismo se distribuyen las parcelas de alimento definitivamente elaboradas

(la sangre), cuando penetra en el útero coagula y pone en movimiento el residuo de la hembra imprimiéndole el movimiento del que él mismo está animado.

Por tanto, entre el padre y el embrión hay continuidad de desarrollo. Pero el esperma no es únicamente el soporte de una transferencia de vida y el vector de una fuerza fisiológica: posee el principio de la forma. Precisamente por eso no engendra seres vivos libres de desarrollarse en cualquier sentido, sino seres semejantes a los padres.

Lo esencial de la generación es la forma, la invariancia del *eidos.* En efecto, el movimiento, lejos de actuar como una pulsión ciega de la materia, se perpetúa en el embrión reproduciendo una forma: "El movimiento de la naturaleza reside en el producto mismo [el embrión] y viene de otra naturaleza que encierra la forma en acto". La fuerza de crecimiento surge del padre, que es aquello que la materia devendrá en acto, pues a partir de la materia se desarrolla un producto semejante al genitor. Desde este punto de vista, ¿cómo se desarrolla la concepción? "Cuando el residuo seminal de la menstruación ha sufrido una cocción conveniente, el movimiento que viene del macho le hará tomar la forma que le corresponde". Lo mismo que en la fabricación de objetos artificiales, en la que "lo que viene del artesano por intermedio del movimiento que actúa sobre la materia es la figura, la forma *[morphé, eidos]",* así también en la procreación el macho proporciona la forma y el principio del movimiento. "El semen desempeña el papel del artista, pues, en potencia, tiene la forma". Transmisión, continuidad, homonimia: el hombre engendra al hombre. "Calias o Sócrates difieren de su genitor en la materia, que es distinta, pero son idénticos a él en cuanto a la forma, pues la forma es indivisible". Sin ser uno solo y el mismo *eidos* numéricamente, genitor y engendrado son específicamente idénticos.

El padre encarna y transmite el modelo de la especie. En él se encarna la forma única, destinada a transmitirse en un *genos.* Activo, demiúrgico, produce al hijo a su imagen. Ante él, el cuerpo materno: un lugar, suerte de taller; una sustancia *inerte* —"lo único que le falta es el principio del alma"—, incapaz de moverse por sí misma y absolutamente *pasiva,* pues la "hembra, en tanto hembra, es un elemento pasivo" en estado de *coger,* de recibir la forma del macho. En el líquido sanguinolento de la menstruación no hay *psyché,* no hay ninguna *kinesis,* ni *eidos* alguno. Es el producto de la *adynamia,* de la impotencia para cocer; por tanto, le falta el *neuma,* el aire caliente que da la vida. Es material bruto, entra en el proceso de la generación en tanto materia primordial, *prote hylé:*

La hembra, en tanto hembra, es un elemento pasivo; y el macho, en tanto macho, un elemento activo, y de él parte el principio del movimiento. De manera que si se toma cada uno de estos términos en su sentido extremo, uno en el de agente y motor, el otro en el de paciente y móvil, el producto único que así se forma no puede serlo a la manera del lecho que viene del artesano y de la madera, sino de la bola que surge de la cera y de la forma.

Madera, cera, leche susceptible de sufrir la acción del cuajo: el paradigma técnico muestra sin matices cuál es el lugar de la sangre femenina en la reproducción de la especie.

La materia y el cuerpo

"El macho suministra la forma y el principio del movimiento; la hembra, el cuerpo y la materia". En el comienzo mismo de *La generación de los animales* esta definición de la división sexual vuelve a proponer el binomio de cuerpo y materia que acabamos de encontrar en la *Metafísica.* ¿Qué significa exactamente la presencia virtual del cuerpo en el residuo hemático de las hembras tal como se la recuerda en diversos pasajes? "Las partes del embrión se hallan en potencia en la materia", escribe Aristóteles. "La parte de la hembra es igualmente un residuo, y un residuo que posee todas las partes en potencia, sin tener ninguna en acto: en ella se encuentran también en potencia las partes por las cuales la hembra se distingue del macho". En esto se advierte toda la dificultad que encierra el captar la noción aristotélica de cuerpo, de *soma.* Parece imposible que se pueda pensar el cuerpo de otra manera que en su forma, fuera de su percepción anatómica de objeto diferenciado. Sin embargo, Aristóteles opone el cuerpo-y-la-materia a lo que es *eidos.* El que las partes del ser por venir se encuentren, en potencia, en el residuo del cuerpo femenino —incluidos los órganos sexuales— significa que el desarrollo de un ser vivo a partir de una sustancia es posible y continuo porque el producto terminado ya existía allí retrospectivamente. Si una cosa se hace, quiere decir que es posible hacerla. Que un animal se forme mediante un proceso continuo y progresivo no se debe a que las partes se agreguen unas a otras, sino a que en la sangre femenina se realiza, se consuma, se actualiza un ser posible.

Lo que es-en-potencia no puede pasar a ser-en-acto sin la acción de un motor que comporte la energía necesaria, así como el motor que posee dicha energía no puede hacerlo con cualquier cosa: si el carpintero no puede hacer un cofre si no es con madera, tampoco se puede hacer un cofre sólo con planchas, sin carpintero.

Decir que el residuo femenino contiene las partes del futuro ser vivo no prejuzga acerca de su naturaleza puramente material: esto subraya su aptitud

para extraer de allí lo vivo.

El residuo de la hembra es en potencia lo que el animal será por naturaleza, y porque todos los órganos se encuentran allí en potencia, sin que ninguna esté en acto, es ésta la razón por la cual se forma cada una de las partes, y también porque el agente y el paciente… uno es activo y el otro pasivo. Por tanto, la hembra es la que proporciona la materia; el macho, el principio del movimiento.

Este pasaje es particularmente claro: la sangre de la menstruación contiene las partes del cuerpo del embrión en potencia y no es más que materia.

Las apuestas de la simetría

Por un lado, alma, forma y movimiento; por otro lado, cuerpo, materia y pasividad. La problemática del género, el esfuerzo por identificar la diferencia sexual como variante cuantitativamente mensurable en el seno de un concepto de *genos* en el que reproducción y unicidad morfológica son compatibles, culmina en la introducción de dicotomías tales que en ellas lo femenino ocupa el lugar de lo negativo, de la alteración y de la falta o carencia.

Pero junto a los empleos míticos de la noción de *genos* como linaje autónomo y monosexual en Hesíodo, Semónides y Platón, junto a la reducción metafísica que realiza Aristóteles, otro pensamiento, el de los médicos, intenta conciliar una cierta positividad de lo femenino con la exigencia de un *doble* principio de la generación. Ni autosuficientes, ni reducidos exclusivamente a lo masculino, ambos sexos se oponen según el modo de la simetría. Según los médicos de la escuela de Cnido, la mujer produce, como el hombre, un fluido seminal análogo al esperma masculino, que es una suerte de extracto concentrado de todos los humores corporales y que segrega el cuello del útero exactamente en las mismas condiciones que favorecen la eyaculación masculina:

Entre los hombres, al ser el sexo frotado en el coito y la matriz en movimiento, digo que esta última es dominada como por un picor que aporta placer y calor al resto del cuerpo. La mujer también eyacula a partir de todo el cuerpo, ya sea en la matriz —y la matriz se humedece—, ya sea fuera, si la matriz está más abierta de lo necesario.

El cuerpo femenino contribuye activamente, pues, a la procreación, y es por un fenómeno mecánico de mezcla como tiene lugar la concepción. En el caso de la determinación del sexo del embrión, es resultado de una relación de fuerzas, función de la cantidad:

A veces la secreción de la hembra es más fuerte; a veces, más débil; lo mismo ocurre con la del hombre. El hombre posee a la vez el semen femenino y el masculino, y lo mismo la mujer. El macho es más fuerte

que la hembra: por tanto, es menester que provenga de un semen más fuerte.

En consecuencia, hay una desigualdad de “fuerza” entre lo masculino y lo femenino —una diferencia, en términos aristotélicos, según lo más y lo menos— pero cada uno de los sexos posee una sustancia seminal “hermafrodita” en cuyo interior existe lo débil y lo fuerte. Para cada emisión, tanto de un lado como del otro, la proporción de lo fuerte-masculino y de lo débil-femenino no es siempre la misma: así, lo que decide el sexo del hijo es una combinatoria variable. “He aquí lo que sucede: si el semen más fuerte viene de los dos compañeros [el embrión], es masculino; si es el más débil, es femenino”. Sea cual fuere el que domine en cantidad, a él corresponderá el embrión. El factor determinante en la alternativa no parece ser la *fuerza* inherente al semen masculino en tanto tal, sino, por el contrario, la masa *(plethos)*.

En efecto, si el semen débil es mucho más abundante que el fuerte, este último, dominado y mezclado con el débil, se convierte en semen femenino; si el semen fuerte es más abundante que el débil y éste es dominado, se convierte a semen masculino.

Simetría de las partes en cuestión —los padres son ambos genitores—, predominio cuantitativo de la masa: este modelo es un buen compromiso entre el reconocimiento inevitable de la superioridad masculina en la fuerza del esperma y la afirmación de un equilibrio sustancial entre los sexos de la sexuación. Es el azar de las cantidades lo que, en el fondo, decide la elección. El esperma débil tiene la oportunidad de dominar, a condición, podríamos decir sin forzar demasiado las palabras, de tener la mayoría, pues en el lenguaje político de la democracia, *plethos* significa literalmente mayoría.

Las oportunidades de heredar

No obstante, el término más interesante de este texto es el verbo que expresa la dominancia, el verbo *kratein. Kratein* significa *prevalecer,* en sentido político, una opinión sobre otras en el curso de una discusión y con ocasión de una votación. *Kratos* es un poder adquirido en un conflicto y coincide a menudo con la *victoria.* En un contexto más próximo a las cuestiones relacionadas con la determinación sexual, y precisamente en las *Suplicantes* de Esquilo, *kratos* es el triunfo que la tropa entera de las cincuenta hijas de Dánao aspira a obtener sobre el ejército de cincuenta varones —sus primos— que las persiguen para forzarlas al matrimonio:

¡No! Que el soberano Zeus me libre de un casamiento cruel con un esposo odiado, como liberó a Io, acabando sus dolores con mano curadora y haciéndole sentir una saludable violencia. Que conceda la victoria a las mujeres *(kratos nemoi gynaixin).*

En este universo familiar escindido en dos, entre machos y hembras, la solución feliz del conflicto se nombra con el mismo término que no sólo define en el lenguaje médico el predominio de un sexo sobre el otro, sino también en el lenguaje lleno de autoridad de la ley:

Cuando el difunto no haya dispuesto la sucesión, si deja hijas, la sucesión será recibida con ellas. Si no las deja, serán dueños *(kurioi)* de los bienes los parientes siguientes: los hermanos consanguíneos, en caso de haberlos, y, si hay hijos legítimos de los hermanos, serán éstos los que reciban la parte de su padre. A falta de hermanos o de hijos de hermanos… [laguna], sus hijos recibirán la parte según las mismas reglas; los varones y los hijos de varones tendrán prioridad *(kratein)* en la misma línea de descendencia, aun cuando sean más lejanos por nacimiento. Si no hay parientes del lado paterno hasta los hijos de primos, los parientes del lado materno heredarán de acuerdo con las mismas reglas. Si no hay parientes en el círculo de éstos, la sucesión corresponderá al pariente más próximo del lado paterno *(kurios eina).*

Se trata de la ley de sucesión *ab intestato* que prescribe el destino de los bienes y de las hijas relacionadas con el patrimonio, a falta de herederos directos de sexo masculino (hijas epicleras). Todo el sistema de prelaciones que concierne a un conjunto de herederos posibles hasta el quinto grado canónico en línea paterna y en línea materna del muerto obedece a un único criterio: lo masculino prevalece sobre lo femenino. Es más fuerte que la condición de proximidad, pues un hermano no es más próximo de Ego que una hermana, pero la precede; en cuanto a la línea materna, toda ella es precedida por la paterna, de tal suerte que la hija de un primo del padre desplaza a un hermanastro uterino o a un tío materno. En el caso de que no hubiera ningún candidato a la sucesión dentro del círculo de parientes así delimitado sólo puede buscarse un derechohabiente del lado paterno. Más allá de los hijos de primos, la familia de la madre no es susceptible de suministrar un heredero. Ahora bien, el verbo *kratein* denota con toda pertinencia el predominio de un sexo sobre el otro. No es ésta la única acepción que recibe en la lengua jurídica —en la que indica, por ejemplo, la toma de posesión de una herencia por un derechohabiente—, pero vale la pena destacar, sin duda, que tres tipos de lenguaje heterogéneos como el de la medicina, el de la tragedia y el del derecho presentan un empleo tan constante de dicha acepción en relación con la alternancia de lo masculino y lo femenino.

He dicho alternancia. Ahora agregaría conflicto, pues en las situaciones que acabo de evocar —el diferendo entre las Danaides y los Egiptiadas, la

discriminación entre herederos posibles y la determinación de los sexos en biología— hay una apuesta, una ventaja a tomar, una parte a ganar. *Kratein* presupone una noción agónica, competitiva, de indecisión entre los sexos: significa el fin de esta perplejidad conflictiva, pero subrayando que ha exigido una opción drástica. Entre los sexos no hay conciliación: uno gana, el otro pierde; uno domina *(kratein)*, el otro es dominado *(krateisthai)*. Pero el antagonismo, hay que decirlo, descansa en la presencia de dos adversarios comparables por su condición y las probabilidades de imponerse. Para que sea posible o necesario, como ocurre en la ley de sucesión, que uno de los dos resulte vencedor, es menester que se reconozca al otro en su dignidad.

Los accidentes de la razón

Si volvemos ahora a la teoría aristotélica, tenemos derecho a conjeturar que el verbo *kratein* debe estar ausente de ella. En Aristóteles no había lugar para una cuestión conflictiva entre los sexos en el momento de la concepción, pues la partida está ganada a priori. Es el padre el que transmite el alma y la forma gracias al movimiento inscrito en el esperma; el macho, y sólo él, es el principio de la generación, *arché tes genéseos*. Puesto que la madre no es un genitor, sino que sólo suministra el material inanimado, pasivo y denso que es su sangre menstrual, no puede transmitir una forma propia en competencia con el *eidos* patrilineal. Pero entonces, ¿cómo se explica el nacimiento de hembras? Mediante la invocación de la eventual debilidad de la *dynamis* masculina: “Como consecuencia de su juventud, de su vejez o de alguna otra causa del mismo orden”, el padre ve debilitarse su fuerza demiúrgica y su energía creadora. Da forma a un producto imperfecto, defectuoso, de segunda clase, que en lugar de ser su vivo retrato, es el signo de su astenia, de la vacilación de su potencia. La pequeñez y la flaccidez del cuerpo mutilado *(anapería)* de una hija encarna la carencia del suyo en el momento del coito. De este modelo unilineal en el que la alteridad sexual no es otra cosa que la modificación de lo masculino, Aristóteles extrae la consecuencia última: “Aquel que no se parece a los padres es ya, en cierto sentido, un *monstruo (teras)*, pues en este caso, la naturaleza, en cierta medida, se ha alejado del tipo genérico *(génos)*. El primer alejamiento es el nacimiento de una hembra en lugar de un macho”. La feminidad es la versión defectuosa del *eidos* que se reproduce en el seno de un *genos*. Taxonomía y genética encajan perfectamente una en la otra.

Sin embargo, por asombroso que parezca, el verbo *kratein* interviene en la explicación de la determinación sexual. La idea de una relación de fuerza, de una

suerte de cuerpo a cuerpo en que se trata de dominar o de ser dominado por uno u otro principio, es central a la genética aristotélica en ese momento tan delicado en que surge la cuestión de la semejanza. En efecto, ¿cómo justificar el parecido de un niño con su madre o sus antepasados? En este aspecto no basta con el modelo lineal de la degeneración. Es pensable que el nacimiento de una mujer corresponda a un fracaso en la transmisión de la forma del padre. Pero que una hija tenga el rostro de su madre —lo que, según Aristóteles, se observa con harta frecuencia— es un fenómeno que plantea el problema de la forma femenina por sí misma. Reconocer que es posible una proximidad morfológica entre los hijos y su madre significa admitir que existe transmisión por el lado materno y que esta herencia llega a veces a dominar la que viene del lado masculino:

Cuando el residuo seminal de la menstruación ha sufrido una cocción conveniente, el movimiento que viene del macho le hará tomar la forma que le corresponde. […] De suerte que si predomina *(kratein)* el movimiento producirá un macho y no una hembra, y el producto se asemejará al genitor, no a la madre; si no predomina, toda potencia que le falte también faltará en el producto.

Lo que hace necesaria la noción de una dominancia aleatoria y un antagonismo que oponga *dos* genitores con las mismas posibilidades de ganar es la consideración —en el cuarto libro de *La generación de los animales*— de los caracteres individuales. Hasta el momento en que la reproducción concierne a la continuidad de una forma, un *eidos* que se toma en sentido de especie, lo que cuenta es la duplicación de lo mismo: el hombre engendra al hombre. La homonimia es perfecta, salvo cuando el hombre engendra a la mujer *(gyné)*, pero no se trata de un accidente durante el proceso. Cuando, en cambio, Aristóteles plantea el problema del atavismo y de los rasgos comunes entre madre e hijo, lo que le viene a la mente son seres particulares, sin duda personas humanas, y a tal punto que llega a declarar que “cuando se trata de generación, lo más importante es siempre el carácter particular, individual”. No hay duda de que estamos ante un juicio por lo menos inesperado en un filósofo que sí concibe la *génesis* como la única oportunidad de inmortalidad para la forma, para el *eidos* que sobrevive a la muerte de los ejemplares singulares de un *genos*. Pero hay que comprender que la interpretación de los “aires familiares” constituye un banco de prueba para toda teoría embriológica. Para abordarla, Aristóteles introduce una adaptación en su especulación genética, a la que resulta extraña la afinidad madre-hijo —pues jamás se plantea la cuestión de forma materna—, y de pronto su lenguaje se aproxima al de los médicos.

> Entiendo por individuo a Corisco y Sócrates. Ahora bien, así como todo ente se altera al transformarse en cualquier otra cosa, no importa en qué, asimismo ocurre también con la generación, y lo que no ha sido dominado *(kratoumenon)* debe necesariamente alterarse y transformarse en su contrario, de acuerdo con la potencia de que ha carecido el agente generador y motor para poder dominar. Si se trata de la potencia gracias a la cual ese agente es un macho, nace una hembra; si se trata de aquella por la cual es Corisco o Sócrates, el hijo no se asemeja al padre, sino a la madre. Pues de la misma manera que el término general de madre es lo contrario de padre así también tal o cual madre particular se opone a tal o cual padre particular.

Se reconoce aquí la existencia de una madre que sería un genitor *(gennosa)*. Sin embargo, la semejanza entre madre e hijo no es otra cosa que la alteración de la semejanza entre padre e hijo. En realidad, Aristóteles combina su concepción unilineal del acto de engendrar con una concesión inevitable a la simetría. Es una concesión de bulto, que hace vacilar la coherencia del conjunto, pues esta irrupción de la alteridad femenina, este arranque de resistencia de la materia se produce en uno de cada dos hijos.

Aristóteles reconoce aquí que la madre es un genitor. Lo afirma textualmente al hacer de la mujer el sujeto del verbo *gennan, engendrar*, lo que es una flagrante infracción al empleo del término. En efecto, *gennan* designa el papel masculino en la reproducción, en tanto que transmisión de forma y de vida, de alma y de movimiento, en *oposición* a la función material reservada al cuerpo materno. *Gennan* es literalmente atributo exclusivo del padre. Ahora bien, la opción de extender la pertinencia y admitir que la madre engendra no es algo insignificante. Es un acto por el cual Aristóteles se rinde a la necesidad de pensar lo femenino en términos positivos. La hembra puede ganar en el conflicto de la determinación sexual porque engendra, lo mismo que el macho. La oportunidad de *kratein* estriba en la capacidad de *gennan.* Por tanto, hay dos genitores, dos sexos. Cabe preguntarse cuál ha sido la necesidad de tener que rechazar ferozmente las teorías hipocráticas, puesto que se desemboca en una posición análoga.

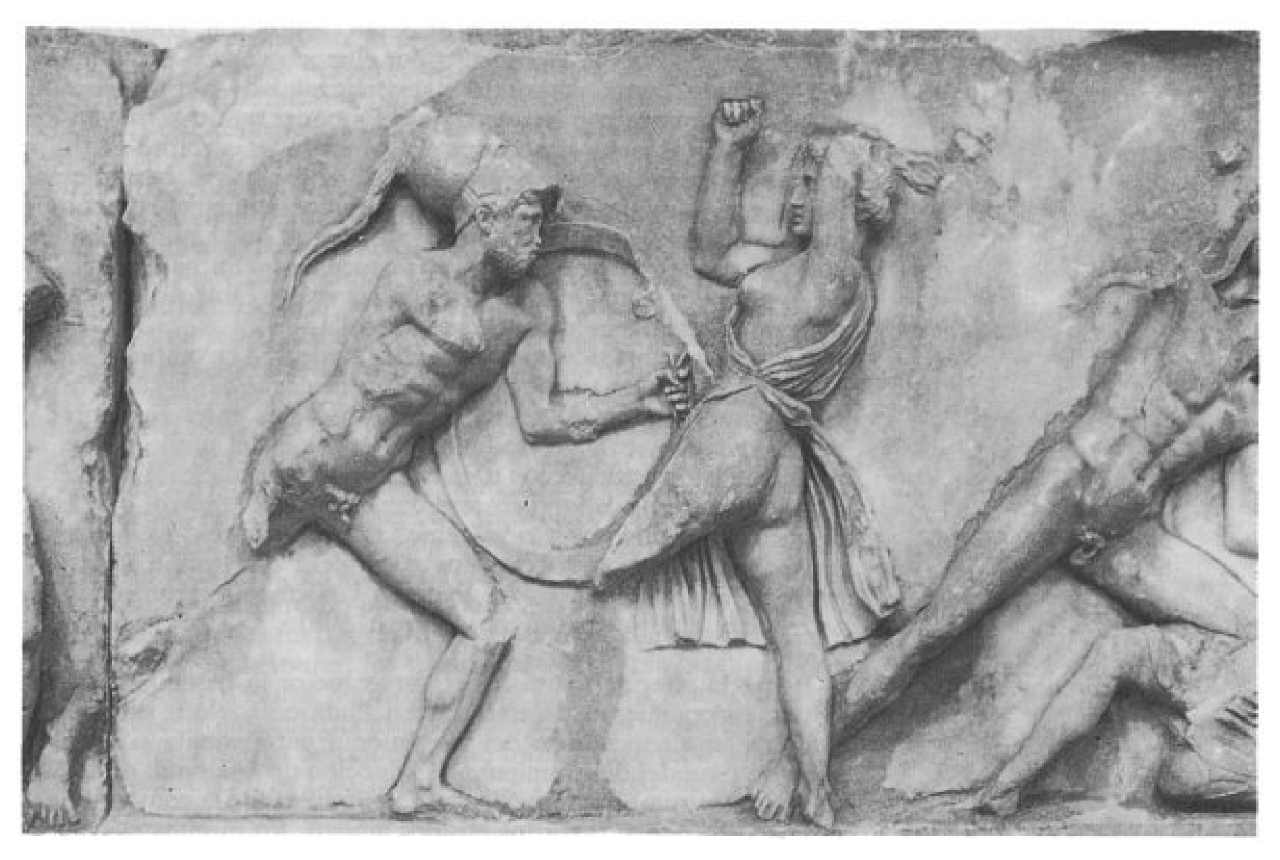
La genética aristotélica se despliega en realidad en la *tensión* entre dos exigencias contradictorias: reducir la generación a una transmisión unilineal de identidad y justificar el fenómeno innegable de la semejanza.

Una asimilación poco defendible

Los médicos, pues, toman distancia respecto de una tradición mítica y filosófica para atribuir al cuerpo femenino poderes espermáticos y fálicos *activos.* Efectivamente, el semen que secreta el cuerpo femenino duplica el esperma masculino, el útero equivale a un pene y los ovarios se corresponden con los testículos. Ahora bien, ¿qué hay de menos ciego, de menos grave en la

teoría de lo femenino que se apoya en esta simetría que coincide en realidad con una asimilación física? Y más aún: ¿por qué esta identidad anatomofisiológica, en cuyo seno se aloja irremisiblemente un desfase según lo más y lo menos, habría de merecer, de parte de la historiadora, una evaluación menos severa que la filosofía política de Platón?

Porque, precisamente, la reducción a lo mismo, holística y unificadora, que Platón teoriza en *La República,* se inscribe en el proyecto de una sociedad totalitaria. Para asignar a las mujeres un lugar definitivo, útil y controlable es para lo que la ciudad ideal especula sobre sus aptitudes no específicas. Y precisamente a partir del desprecio por los talentos y la excelencia tradicionalmente femeninos —el tejido y la cocina, ¡si es para reír!—, el filósofo otorga su confianza a las virtudes guerreras de las hembras de los guardianes, esos seres dotados de cualidades etológicas comparables a las de las perras. Esos seres que, según la antropogonía del *Timeo,* deben su advenimiento a la tierra a la *cobardía* de algunos de los primeros hombres, esos seres que, por tanto, son la encarnación misma de la pusilanimidad humana, y que no podrían acceder al mundo de la guerra y del coraje, viril por definición, sino por analogía con los animales, a saber, por los niveles más bajos de la escala taxonómica. Poco osadas por naturaleza, debido a una falta de audacia que las constituye como tales, las mujeres recibirán desde la más tierna infancia una educación, un verdadero entrenamiento que, al compensar su defecto innato, les permita suministrar prestaciones siempre menos brillantes y gloriosas que las de los *andrés.*



Fragmento del friso de la fachada oriental del mausoleo de Halicarnaso, atribuido a Escopas, con el tema de la amazonomaquia. 350-335 a.C. Londres, British Museum.

No hace falta decir que cuando se trata de saber y de poder, cuando es cuestión de filósofos encargados de gobernar la ciudad, los interlocutores del diálogo no mencionan para nada a las mujeres. Lo que les interesa para su utopía es sustraer a los niños al dominio de las madres y las nodrizas, responsables de la mala educación de los ciudadanos. *Desconfianza* y desdén —¡oh, cuán transcultural!— respecto de lo que las mujeres saben hacer tradicionalmente, empezando por la maternidad: eso es lo que el filósofo enseña a la ciudad para el buen uso de su mitad femenina.

Por otra parte, todo lo que Platón dice de las mujeres muestra que nunca representan un fin en sí mismas, que las reglas que formula a su respecto jamás tienen por objetivo su beneficio o interés.

Cada vez que se preconiza la máxima integración, como en *Las Leyes*, cuando Platón se preocupa por el modo de vida de las mujeres —comidas comunes, residencia, conyugalidad—, el fin buscado no coincide nunca con lo que sería de suponer que constituyen los deseos de esos actores sociales. El objetivo es siempre cívico y colectivo. Y en relación con esas finalidades exclusivas, las

mujeres, junto con lo que tienen de propio, parecen desempeñar estructuralmente el papel de obstáculo. Por tanto, son lo que hay que contornear, el peso muerto que es preciso recuperar. Su naturaleza, su gusto por la charlatanería y el secreto las vuelve molestas y peligrosas para la homogeneidad del cuerpo social.

En otras palabras: la homogeneidad atañe a lo coyuntural, a una utilidad social que hay que poner en práctica *contra* la naturaleza de las mujeres, *a pesar de* la indiferencia biológica entre engendrar y parir. Más aún, cuando no habla el lenguaje del mito o el de la política, Platón anticipa con toda exactitud a Aristóteles. La generación y sus actores deben pensarse como un gesto técnico, que lleva consigo un "principio a cuya semejanza todo nace", es decir, un padre, modelo de la forma; una naturaleza que recibe todos los cuerpos, es decir, una madre material y portadora, y un producto terminado, el hijo "metafísico" *(Timeo,* 50b).

Plutarco: de lo mismo a lo menos

Negar la alteridad para hacer surgir mejor la desigualdad: este mismo razonamiento desemboca, en Plutarco (siglo II de nuestra era), en una concepción del matrimonio enteramente construida sobre la base del deslizamiento de la noción de *koinonía*, de indivisión, a la de sumisión femenina. En la simbiosis de la conyugalidad, dos esposos deben tener los mismos amigos, los mismos allegados, los mismos dioses, los bienes en común. La naturaleza mezcla los cuerpos de uno y otro, a tal punto que, en los hijos, resultan indiscernibles las partes que provienen de uno o del otro. Así, han de administrar sus bienes "cortando" sus respectivos patrimonios tal como se corta el vino con el agua. Han de llegar a considerar que nada les pertenece a título personal, que todo entre ellos está como amalgamado y perfectamente "ligado". Pero esta intimidad, tan homogénea que ningún rasgo distintivo marca diferencia alguna entre hombre y mujer, subyace a una relación de fuerzas siempre favorable al marido. Se comparará a éste con el sol, un rey, un maestro, un caballero, en resumen, con un principio activo, mientras que su esposa será una luna (o un espejo), un alumno, un caballo… La única iniciativa que la mujer puede adoptar activamente es la de la seducción, la hechicería, la lujuria… La esposa debe atenerse a una pasividad aquiescente, a una adecuación sistemática al modo de vida de su marido. En suma, la "mezcla" en que consiste la simbiosis conyugal se reduce al renunciamiento de la esposa a todo aquello que hubiera podido o podría pertenecerle como propio: dioses, amigos, ocupaciones, bienes, con vistas a una adaptación mimética a la vida religiosa, económica y social del

esposo. Esto se muestra de un modo particularmente abrumador en relación con los bienes, que es donde la evaluación cuantitativa de la "mezcla" se manifiesta con más claridad. El hecho de poner en común los bienes respectivos debe adoptar, en efecto, la apariencia de un patrimonio único e indiviso, pero *perteneciente al marido*, incluso en el caso en que la mujer haya aportado más que él, puesto que la "mezcla" debe entenderse en el sentido de la *krasis* entre el agua y el vino, esta bebida a la que se llama *vino* aun cuando en ella intervenga en mayor cantidad el agua. En el seno de la división, lo femenino ocupa *siempre* el lugar de la inferioridad —el agua vale menos que el vino— aun cuando su importancia cuantitativa sea dominante. Más exactamente: la indivisión sólo es el medio de hacer desaparecer la especificidad y, en este caso, la real contribución femenina en beneficio exclusivo de lo masculino, verdadera parte para el todo.

Más allá de su explícita normatividad sobre el matrimonio como eliminación intelectual, social y financiera de la mujer, las *coniugalia praecepta* deben leerse como una de las consecuencias más interesantes, en el plano de la ética y de la razón práctica, del discurso platónico y aristotélico sobre la diferencia sexual.

Únicamente entre los médicos se da una reflexión acompañada de observaciones empíricas que permite establecer un modelo del cuerpo y del comportamiento menos sometido a los imperativos de una coherencia reductora. Es cierto que, como ya lo hemos destacado, lo femenino sigue marcado por la debilidad (pues la parte femenina del semen es menos fuerte, tanto en el hombre como en la mujer). Es cierto que, en la mujer, los tejidos presentan una blandura, una flojedad, una porosidad mayores que en el hombre, características que los hacen particularmente permeables a los líquidos y a los vapores. Todo esto es defecto, pues se trata de una falta de firmeza y, en consecuencia, de rigor muscular. Sin embargo, la idea de que el esperma femenino no desborda energía no constituye sino la reducción, a esta invariante que es la inferioridad, de una genética que apunta tendencialmente a la analogía funcional. La menor fuerza de un esperma reconocido como tal, esto es, como sustancia activa y eficaz, capaz de transmitir la vida, no constituye un defecto tan radical como la impotencia absoluta a la que condena Aristóteles a la sangre menstrual, única aportación materna a la reproducción.

Si se quisiera caracterizar el itinerario filosófico en lo que concierne a lo femenino bastaría con retener un pequeño número de preocupaciones y de ideas conductoras: la preocupación por *clasificar* la diferencia sexual en relación con otros tipos de diferencia; la tendencia a *reducir* la oposición por diferentes

medios, ya sea transformando la antinomia de dos términos autónomos y equivalentes a simple *alteración* de uno de ellos, ya sea neutralizando todos los rasgos distintivos —salvo la diferencia fisiológica entre parir y engendrar— bajo la categoría de una *naturaleza común,* a fin de salvar la inferioridad. Nunca será excesiva la insistencia en este punto: la integración de lo femenino en la esfera de lo *mismo* —las mismas funciones sociales, las mismas actitudes, los mismos talentos— no desemboca en un generoso reconocimiento de la igualdad, sino, todo lo contrario, en la evaluación de los defectos femeninos que se muestran con tanta mayor "evidencia" cuanto que se recortan sobre un fondo de identidad cualitativa. El homogeneizar conceptualmente los sexos sólo ha servido, desde el punto de vista histórico, para garantizar la condescendencia respecto de uno de ellos y la ceguera sistemática acerca de su valor. El feminismo que reivindica la especificidad, cuya puesta en práctica busca en la separación, al extremo de desear tener hijos entre mujeres como un verdadero *genos gunaikón*, no se engaña en su desconfianza respecto de la asimilación. Sin embargo, se equivoca en su encierro, en su rechazo del movimiento que, *superando* el momento de la pura afirmación de una alteridad de principio, representa la única perspectiva verdaderamente digna de las mujeres, igualdad de derechos, reconocimiento del *valor,* respeto por las diferencias.

Mientras el pensamiento erudito se limite a prolongar con certeza el prejuicio de la inferioridad femenina, mientras la identificación con el modelo masculino sirva para hacer surgir las impotencias de las mujeres, quedaremos atrapados en el sexismo según lo más y lo menos.

Otra forma de discurso, el derecho. Aún está en parte por desarrollar un estudio global sobre el estatus de las mujeres en el derecho griego a partir de los elementos conocidos gracias, entre otras cosas, a las leyes de las ciudades, las inscripciones y los oradores áticos. En este mismo libro, Claudine Leduc estudia diversos aspectos de ese discurso normativo griego en relación con la institución del matrimonio, y los estudios de Claude Vatin, Sarah Pomeroy y Joseph Modrzejewski permiten una aproximación del lugar que los derechos de la época helenística otorgan a las mujeres. Por tanto, en esto el derecho romano tiene el papel central, lo que es coherente con la importancia que este derecho ha conservado para el estatus de las mujeres en muchas sociedades occidentales hasta nuestros días. Lo esencial de lo que se ha escrito y de lo que se sabe del derecho romano versa sobre las "incapacidades" de las mujeres y sobre las "desigualdades" de orden jurídico que las afectan. La interpretación tradicional que se da de ello se sitúa en el terreno social y político: las mujeres son excluidas del mundo de la ciudad. Yan Thomas, jurista de formación, propone desplazar el centro de la cuestión. La exclusión de las actividades políticas, y más en general la exclusión de la función que consiste en deliberar en nombre de otros y para otros (para encarnar una función de interés común) se refiere, como muestra el autor, a una incapacidad mucho más radical: la incapacidad para hacer acceder a la ciudadanía a su descendencia, es decir, la incapacidad para transmitir la legitimidad. Por tanto, el hilo que hay que seguir para comprender la lógica de conjunto del sistema romano es el orden sucesorio. En otros términos: el orden político no es lo principal para la explicación jurídica. A la inversa, partiendo de la división de los sexos y la fijación que la prolonga, es posible encontrar la razón de las exclusiones políticas.

P. S. P.

La división de los sexos en el derecho romano

Yan Thomas

La división de los sexos: una norma obligatoria

La mujer no constituye una especie jurídica aparte: el derecho romano tuvo que resolver innumerables conflictos en los que se hallaban implicadas mujeres, pero jamás intentó formular la menor definición de qué era la mujer en sí —aun cuando, para muchos juristas, el lugar común de su debilidad de espíritu *(imbecillitas mentis),* de su ligereza mental y de la relativa imperfección de su sexo en comparación con el de los hombres *(infirmitas sexus)* servía como sistema explicativo completamente natural de sus incapacidades legales. En cambio, para el derecho hay algo primordial: la división de los sexos en tanto tal. Podría creerse que se trata de algo evidente y que la reproducción sexuada constituye un hecho natural que el derecho tiene tácitamente en cuenta en su sistema. Es, sin duda, lo que ocurre en el Código Civil francés y en todos los derechos modernos occidentales, que llevan la recepción de este presupuesto a tal punto de eufemismo que si nos atuviéramos a la letra del texto, podríamos sostener paradójicamente que para los franceses de hoy en día que se van a casar no es requisito pertenecer a sexos diferentes. Por el contrario, en la tradición jurídica romana, lo mismo que para el derecho canónico, las evidencias se enuncian y se repiten, incluso machaconamente. Pues lo que quiere que todos los ciudadanos romanos se dividan y se reúnan en hombres y mujeres, en *mares* y *feminae,* no es sólo un hecho, sino una norma. Luego se verá que se trata de una condición completamente explícita del matrimonio. La norma, sin embargo, nos ha quedado claramente indicada en el caso límite en que, según la modalidad casuística del derecho romano, el principio se establece tal como se traza una frontera, para determinar las divisiones que la realidad no deja aparecer: el caso del hermafrodita.

La casuística del hermafrodita

Para los casuistas de Roma, que cultivaban de modo sistemático especies raras en que los hechos se escogían preferentemente como irreductibles a las operaciones de clasificación que se les imponía, y en que, justamente por esta razón, el juicio debía suponer abiertamente lo arbitrario de una elección radical, el hermafrodita constituía un terreno predilecto para confirmar el imperativo de la división sexual. En él descubre el arte jurídico que no hay alternativa a un sistema fundado en la alteridad. En esto, en términos más generales, la lógica de los jurisconsultos obedece al imperativo de todo montaje institucional, que estriba en ordenar la máquina social según el principio de división. Entendemos —con ayuda de los trabajos de P. Legendre sobre la dogmaticidad occidental en su doble tradición romanista y canónica— que la división no se reduce simplemente a un procedimiento de funcionamiento dualista de las sociedades según las estructuras elementales del intercambio y de la reciprocidad, como pretende una cierta antropología estructuralista, fascinada por las parejas de oposiciones multiplicadas en serie, sino que la división sólo es posible en relación con un principio que la funde, distinto de la práctica de la división y necesariamente exterior a ella: es el tercer término, respecto del cual la oposición tiene lugar. En este caso, la regla jurídica que quiere que haya dos sexos. De esta suerte no sólo se garantiza que las operaciones dicotómicas que el derecho pone en acción sean racionales, sino también que estén fundadas. A partir de ahí, los casuistas del Imperio romano, aun cuando —apoyándose, sin duda, en una jurisprudencia republicana (e incluso pontifical) muy anterior— enunciaran la norma de la división de la humanidad en hombres y mujeres, aportaban, con el laboratorio experimental de la casuística, la verificación de que, para resolver las ambigüedades de la naturaleza, no había otra solución que reducirlas a uno u otro de los dos géneros establecidos por el derecho. Al andrógino se lo declaraba necesariamente hombre o mujer, tras un cuidadoso examen de la parte que en él correspondía a cada sexo.

Las cuestiones que se han planteado al respecto no son en absoluto absurdas: sirven para poner en escena, al hilo de la controversia, la verdad del principio de la distinción de los sexos. Por ejemplo, ¿tenía el hermafrodita derecho, en tanto hombre, a casarse y nombrar heredero al hijo póstumo que eventualmente naciera de su esposa legítima (y que, por tanto, le sería atribuido) en los diez meses siguientes a su muerte? Sí, asegura Ulpiano, quien probablemente siga aquí las opiniones anteriores de Próculo y de Juliano, pero “a condición de que en él prevalezcan los órganos viriles”. Así pues, hay que admitir a título de

corolario que había hermafroditas mujeres, incapaces de instituir un póstumo (puesto que las mujeres no tenían descendencia legítima), incapaces también, por la misma razón, de tener herederos "suyos", es decir, descendientes que les sucedieran sin testamento, de pleno derecho y automáticamente. Otra cuestión: ¿podría un hermafrodita asistir como testigo a la apertura de un testamento, lo que, en Roma, era un "oficio viril"? Sí, responden los textos, pero según "la apariencia que presenten sus órganos genitales cuando se los calienta". La respuesta del derecho, como se advierte, elimina deliberadamente la aporía. El hermafrodita no representa un tercer género. "Se debe decretar que pertenece al sexo que en él sea predominante": masculino o femenino.

Pero para establecer la radicalidad de esta división hay que abordar aún la hipótesis de que en tal sujeto se presenten ambos sexos por partes iguales, pues hay que clasificarlo necesariamente de una u otra manera. Observemos de paso que se trata de una cuestión estrictamente jurídica, a saber, el planteamiento de un caso indecidible en términos de discriminación natural. Es una cuestión que plantea el derecho romano y que también ha planteado, y abundantemente, el derecho canónico, a propósito de las "irregularidades" corporales que impiden a un hombre recibir el sacramento de la Orden, porque tales irregularidades podrían privarlo de su masculinidad, condición necesaria para la ordenación. Por el contrario, la tradición médica antigua, puesto que no tenía por qué identificar los sexos en función de una norma de división obligatoria, planteaba la existencia del *uterque sexus* como una verdadera mezcla de géneros en la que no había por qué decidir. La tradición religiosa, por su parte, trataba este fenómeno en términos de prodigio, como lo muestran las abundantes noticias de anales consagradas a la expulsión de los hermafroditas, sobre todo ahogados en el Tíber. Pero el derecho era lo único que podía compeler a integrar a ese ser ambiguo en uno u otro género, aun cuando, por absurdo, fuera compartido por igual entre ambos.

La conjunción de los sexos: advenimiento y perpetuación del vínculo social

El derecho romano, por tanto, ha convertido la división de los sexos en una cuestión jurídica; no la trata como un presupuesto natural, sino como una norma obligatoria. He allí un dato absolutamente indispensable para comprender que las particularidades de la condición jurídica de las mujeres —de lo que se hablará en este capítulo— no encuentren su sentido tan sólo en el mero marco general de la sociedad romana y no pueden relacionarse únicamente, como hacen tantos historiadores, con las evoluciones económicas y sociales, sino que se

articulan también indisociablemente según una norma de la complementariedad de lo masculino y lo femenino. En consecuencia, no se trata tanto de su condición de mujeres, como de la función legal que obligatoriamente se imparte a los dos sexos. Nos hallamos aquí ante una estructura indefinidamente reproducible, puesto que su reconducción, organizada por el derecho de la filiación, asegura la reproducción de la sociedad, al instituir a hombres y mujeres como padres y madres (más adelante se verá según qué procedimientos), y reitera en cada nueva generación no ya la vida, sino la organización jurídica de la vida.

El acto en que la sociedad se fundaba no podía representarse de otra manera que según el modelo de aquél gracias al cual se perpetuaba legalmente: todo había comenzado, así como todo volvía a comenzar, con "la unión del hombre y de la mujer", "*coniunctio [*o *coniugium,* o *congressio] maris et feminae*". La separación y la unión de los dos sexos, en su legitimidad, pertenecía al orden del fundamento. Por lo demás, ése es el nudo esencial del malentendido que establece la división entre, por un lado, los juristas, y por otro, los historiadores o los sociólogos. En efecto, para los últimos, la idea de fundamento del vínculo social, relegada a la esfera ideológica o mitológica, sólo tiene un alcance simbólico, mientras que, si se considera el funcionamiento real de las parejas jurídicas, se advierte que la apelación a la norma fundacional sirve para realizar, formalmente, la renovación de una entidad social indefinidamente reproducible.

Es aquí, precisamente, donde la conjunción de los sexos desempeña su papel respecto de los dos órdenes complementarios del origen y de la marcha natural de las instituciones. Es frecuente ver a los romanos de la época clásica comenzar por remontarse hasta el advenimiento del vínculo social, tal como sus lejanos antepasados lo habían hecho ya con los mitos, para solemnizar, para dar carácter jurídico, para otorgar valor de institución humana fundamental a la "unión del hombre y la mujer". Cicerón remitía todo el desarrollo social a ese momento primordial de la conjunción de los sexos. Esta unión era la que producía, en primer lugar, la descendencia, prolongada en múltiples generaciones, hasta la primera escisión de las unidades constituidas en torno a la pareja originaria; y es también ella la que, en círculos cada vez más amplios, multiplicaba las relaciones de la sociedad a través de la alianza, la ciudadanía, la nacionalidad. Igualmente, el agrónomo Columela, retomando, a través de una adaptación latina, el *Económico* de Jenofonte, fijaba en este primer encuentro carnal el destino de la especie humana. Para los juristas del imperio, el encuentro de los sexos dominaba todo el encadenamiento institucional; en ese encuentro el

derecho civil se unía al derecho natural, puesto que, tal como declaran en el tercer siglo los *Instituta* de Ulpiano, que los *Instituta* de Justiniano recogen en los mismos términos, de la existencia de las especies vivas derivaba “la unión del macho y la hembra que nosotros, los juristas, llamamos matrimonio”. Cuando el jurista Modestino, más o menos en la misma época, se esforzaba por formular una definición del matrimonio, comenzaba por remitir a la *coniunctio maris et feminae*, que subordinaba todas las uniones particulares a la universalidad del encuentro de dos géneros y fundaba la legalidad de su acontecer en la institución originaria que tales uniones reproducían en el tiempo.

Sin embargo, si bien el acuerdo carnal se hallaba en el inicio mismo de la constitución del matrimonio, su realización no era esencial al matrimonio, una vez constituido: no hacía al estado jurídico de esposo que la unión se hubiera consumado físicamente. Más adelante se verá qué consecuencias implica, para el papel del hombre y de la mujer en la filiación, la abstracción de un acoplamiento pura y simplemente supuesto. Por ahora, esta particularidad nos servirá para destacar que, si la unión legítima, al margen de su realidad concreta, aseguraba la misma función de que estaban investidos el hombre y la mujer unidos corporalmente, ello se debe a que, en el dispositivo jurídico, la sexualidad se convertía desde el primer momento en normas relativas al estatus. La división obligatoria de los sexos se ponía abstractamente al servicio de una definición legal de sus roles, en un sistema de organización que no dejaba lugar a los azares biológicos y suponía verdaderos, sin necesidad de verificación, los hechos y los actos de naturaleza física a los que se sobreimponía una naturaleza jurídica.

Hombres y mujeres: cuestión de estatus

La naturaleza jurídica del hombre y de la mujer unidos en matrimonio se realizaba plenamente en sus títulos respectivos de padre y madre; más precisamente, en la apelación, que implica toda una serie de caracteres relativos al estatus, de *paterfamilias* para el hombre y de *materfamilias* o *matrona* para la mujer. El que se trate de calificaciones jurídicas relativamente autónomas respecto de las situaciones reales a las que se refieren, y el que no sea siempre exacta la adecuación entre la paternidad y su nombre o entre la maternidad y su título, es algo que se trasluce claramente en el hecho de que en ciertos casos era posible llamar *pater* y *mater* a hombres y mujeres sin hijos; y, además en el hecho de que, a la inversa, no todos los hombres con hijos, incluso padres legítimos, tenían necesariamente el estatus de padre. Sin embargo, a diferencia de los hombres, las mujeres, para merecer el título de “madres de familia”,

debían estar en condiciones de dar a su marido hijos legítimos. Se ve así aparecer, a ambos lados de la línea divisoria de los sexos, ciertas correspondencias y ciertas disimetrías. En primer lugar, correspondencia de las ficciones, pues los ciudadanos designados como *paterfamilias* y como *materfamilias* no eran necesariamente los padres de una progenie de ellos surgida; pero también divergencia, pues si no todos los hombres que tenían hijos o hijas legítimos eran jurídicamente investidos de su función paternal, en cambio —desde el punto de vista del estatus— se reconocía como “madres” a todas las esposas que habían dado hijos o hijas a su marido. Con este reconocimiento obtenían una honorabilidad, una dignidad, incluso una “majestad”, a través de las cuales se manifestaba el brillo cívico, aunque no político, de su función.

Si, como hipótesis inicial, se considera que el sujeto jurídico de la mujer no se comprende fuera del régimen de las relaciones entre los sexos, es menester otorgar la mayor importancia a lo que en el estatus materno corresponde simétricamente al estatus paterno o de él se aparta; es menester empezar por analizar, en la institución misma por cuyo intermedio el hombre y la mujer se unen, es decir, en el matrimonio y en la filiación legítima, que son una y la misma cosa, las equivalencias y las desemejanzas que componen el tejido jurídico de sus relaciones. Para comenzar, ¿por qué la maternidad (al menos en la medida en que se la designa desde el punto de vista del estatus, es decir, como es de suponer, en el interior de la unión conyugal) presenta esa mezcla de ficción social y de verdad —de ficción en tanto una esposa sin hijos recibe el nombre de “madre”, y de verdad en tanto no hay madre de hijos legítimos que no tenga derecho al honor matronal—, mientras que, tratándose del *paterfamilias*, la posesión de una descendencia obtenida de una esposa no basta para gozar de esa prerrogativa? ¿Cuál es el sentido jurídico de esta relativa heterogeneidad de los hechos que otorgan a la esposa un título asociado a su naturaleza física y al hombre un derecho privado de toda relación con su propia identidad de genitor? ¿Qué es lo que tal disparidad nos enseña acerca de la división funcional de los sexos a la que ha procedido el derecho romano? Por último, ¿en qué encuentra su unidad el estatus jurídico de las mujeres romanas —y más allá de esto, tal vez, el estatus de mujeres en el Occidente de tradición romano-canónica—, a la vista del rol que el derecho de la filiación imparte a su sexo?

Este estatus, en su conjunto, es el resultado de muchas reglas, complejas y sobre todo evolutivas: su coherencia no es evidente. Las incapacidades que integran su parte más original, esa a la que, en todo caso, los historiadores del derecho han dedicado toda su atención, forman un régimen aparentemente

caótico. Más adelante volveremos sobre este régimen de las incapacidades, en tanto constituye un sistema bien coherente: entonces veremos que la mujer no era incapaz por sí misma, sino únicamente para representar a otros; que su esfera de acción jurídica no se extendía casi más allá de su propia persona. Y además, para dar sentido a este análisis, es menester relacionar todos los elementos con esta división primordial de los sexos que ha sido nuestro punto de partida. A través de los cambios de ciertas prácticas sociales, a través de las evoluciones legislativas, las modalidades de esta división se ordenan y se adaptan a las transformaciones de la sociedad: eso es evidente. Pero, desde el punto de vista del jurista —que es el que hemos adoptado aquí—, una historia que sólo tuviera por objeto los cambios perdería de vista lo esencial: las estructuras de las que tales cambios sólo son un modo de adaptación en el tiempo. Subsiste la institución que establece entre el sexo masculino y el sexo femenino relaciones diferenciadas, correlaciones dispersas, de las que el régimen de incapacidades —que también evoluciona— no es más que un síntoma.



Relieve en piedra de una hetaira que pertenece al trono Ludovisi. Una mujer desnuda está sentada sobre un cojín tocando el *aulós*.

Muy a menudo la historiografía trata de las mujeres en términos de desigualdad, de inferioridades jurídicas y políticas y de emancipación. De tal

suerte, concibe esta disparidad como característica de una sociedad considerada en bloque: las incapacidades de la mujer romana no serían otra cosa que la traducción institucional de la situación de inferioridad en que las tenía sumidas una sociedad de dominación masculina. A partir del trabajo de P. Gide, que todavía goza de autoridad, se ha hecho clásico el argumento que relaciona este estado de subordinación con una diferenciación de los roles sociales que confinaba a las mujeres a la esfera de las actividades domésticas, para dejar a los ciudadanos varones (la propia asociación de ciudadanías y masculinidad resulta tautológica) el monopolio de las relaciones públicas y de la política. Es indiscutible que la ciudad antigua, tanto la griega como la romana, era, para retomar una expresión de P. Vidal Nacquet, un “club de hombres”. Sin embargo, en el caso de Roma vale la pena preguntarse qué significa exactamente una ciudadanía a la que sólo las mujeres, al traer bastardos al mundo, podían dar acceso. Pues aunque es cierto que el matrimonio era indispensable para la transmisión del derecho de ciudad por vía masculina —aunque es cierto que para poder producir un ciudadano, un hombre necesita fijar su paternidad a través de una esposa legítima—, la ciudadanía también se transmitía, fuera del matrimonio, por mujeres solteras o concubinas: en este caso, la autonomía del derecho materno era perfecta, mientras que no había autonomía alguna del derecho paterno. De tal manera que el adagio historiográfico según el cual “el matrimonio es a la mujer lo que la guerra es al hombre”, si bien puede ser verdadero en el plano de las representaciones sociales, es falso en el plano de las realidades institucionales: en términos rigurosos, el matrimonio es indispensable tan sólo para los hombres, y la sociedad lo había instituido exclusivamente para ellos. Dejemos esto por ahora. Sólo digamos que esta manera de plantear el problema de las relaciones entre lo masculino y lo femenino en el mundo antiguo, por la desigualdad y la exclusión, pone a las mujeres fuera de la ciudad, pero también, y al mismo tiempo, pone la división de lo masculino y lo femenino fuera de la política y del derecho. Los trabajos de N. Loraux sobre la autoctonía ateniense muestran hasta qué punto, por el contrario, pensaron los griegos la oposición de los géneros e intentaron salvarla imaginariamente, desde el momento en que para ellos se trataba de expresar el origen y la esencia de la ciudad como agrupación sexuada.



En la otra cara del trono Ludovisi, otra mujer, una novia velada, saca incienso de una píxide para quemarlo ante el *thymaterium* que tiene ante ella. Estas dos mujeres representan imágenes del culto a Afrodita, diosa del amor. También reflejan dos estatus de la mujer griega y romana, la hetaira y la mujer casada. Roma, Museo Nacional y Museo de las Termas.

En Roma, la división de los sexos no es un dato primario, sino un objeto sabiamente construido por el derecho. En estas condiciones es difícil contentarse con una problemática de la inferioridad jurídica que considerara esta división misma como ajena a su cuestionamiento, pues es la institución central del derecho, la institución que gobierna la filiación y las sucesiones. En general, el estatus masculino y el femenino no se relacionan sólo con un tipo de organización política y social —la ciudad—, considerada como medio más o menos favorable a la desigualdad entre los sexos; y tampoco la igualdad, a menos que se la historice como tal, es un parámetro en virtud del cual se pueda escribir una historia de las mujeres concebida linealmente como una serie de avances y retrocesos, de emancipaciones y de obstáculos a la emancipación. Estos estatus forman también una arquitectura jurídica en que las diferencias son construidas: y es precisamente a esta construcción a la que hay que interrogar. El estrechamiento de la cuestión cambia a la vez su objeto. No se trata ya de comprender la exclusión de las mujeres en relación con un mundo que les es extraño (ni tampoco su lenta y parcial integración en ese mundo declinado en masculino: a la manera en que hablaban los intérpretes latinos cuando admitían

que, en determinados contextos, tal palabra “empleada en sexo masculino se extiende a ambos sexos”); se trata más bien de destacar su relación con los hombres en un derecho que instituye su encuentro, y de analizar los elementos de su régimen de estatus como otros tantos índices de su complementariedad en relación con el régimen de los derechos masculinos.

La mujer, “comienzo y fin de su propia familia”: poder y transmisión

Poder paterno y sucesión continua

Comencemos por el hombre, pues el estatus de la mujer no tiene sentido si no es en relación con el del hombre. Éste es un dato esencial, aparentemente extraño y paradójico, que nos mostrará sobre qué tipo de sujeto edifica el derecho romano la sexualidad. Un padre de familia *(paterfamilias)* no recibe la calificación de tal por haber engendrado hijos legítimos: se podía tener descendencia sin ser “padre”. A la inversa, se permitía a un hombre llevar este título sin haber engendrado ni adoptado jamás un hijo. Pues, según la terminología jurídica, pero también en el uso corriente de las denominaciones y de las formas de tratamiento, se llamaba *paterfamilias* tan sólo al ciudadano que ya no estaba bajo la potestad paterna de ningún ascendiente en línea masculina. En adelante, él mismo ocupaba en esta línea la posición del último grado de ascendencia, ya fuera que su padre hubiera muerto, ya que hubiera sido emancipado por su padre o por su abuelo, que habían roto todo vínculo jurídico de potestad con él; él mismo se hallaba —realmente si tenía hijos, y virtualmente si no los tenía— en condiciones de ejercer la potestad de padre sobre su descendencia. El acontecimiento jurídico que hace de un hombre romano un *pater* no es, pues, el nacimiento de un hijo, sino la muerte de su propio *pater,* a partir de lo cual deja él de ser un hijo. Junto con la herencia, en el instante en que su vida de sobreviviente tomaba el relevo de la del muerto se le concedían los derechos sobre su descendencia. Sistema perfectamente soldado que no admite ninguna grieta. Pues para que se produjera el relevo era necesario que el vínculo jurídico, vínculo de potestad, no se rompiera, por ejemplo, por una emancipación, una adopción, una reducción a la esclavitud del padre o del hijo, en resumen, por ninguna salida del sucesor fuera de la esfera jurídica potestataria del difunto, antes, hasta e incluso en el momento mismo de su muerte.

Las mujeres eran rigurosamente ajenas a este orden sucesorio. Es cierto que las hijas accedían a la sucesión del padre al igual que los varones, pues, lo mismo que sus hermanos, estaban sometidas a su poder. Esta igualdad sucesoria existe, en principio, desde la ley de las XII Tablas (450 a.C.) y nada, en las prácticas jurídicas imperiales, señala que se la haya cuestionado. Pero la recíproca no es verdadera. Los hijos quedaban excluidos de la sucesión de la madre (salvo mediante rodeos que analizaremos más adelante), porque entre ésta y aquéllos no había ninguna relación jurídica que viniera a sustituir la filiación natural. La filiación materna se reconocía en Roma, por cierto, y es en verdad una pérdida de tiempo querer recordar siempre su importancia, que sólo puede pasar inadvertida al historiador no informado. Y también es inútil relativizar la del vínculo agnático, es decir, el parentesco masculino, cuyo predominio sólo se supone real en los tiempos arcaicos (aunque no contemos con pruebas fehacientes de ello). Pues no se trata aquí —contrariamente a lo que propone una historia sociológica que presta poca atención a las regulaciones jurídicas de lo social—, del parentesco e incluso de la filiación, sino más bien de un artículo de derecho sucesorio que las oculta. No hay sucesión sin potestad paterna: la institución del derecho paterno cubre el parentesco, duplica la filiación al punto de incorporársela por entero o de dejarla subsistir a veces fuera de ella, vacía de contenido jurídico (como cuando, a consecuencia de una adopción, que crea un vínculo de naturaleza potestativa, la filiación anterior sólo permanece como una simple relación “natural” privada de efecto patrimonial). En derecho civil romano, la sucesión que los padres destinan a sus hijos e hijas no obedece, para hablar con rigor, ni al principio de la agnación ni tampoco, más en general, al de la filiación. Requiere además el revestimiento jurídico de la potestad paterna, que hace las veces de vínculo vital entre ascendientes y descendientes.

El caso de los póstumos, al que, por razones de orden teórico, los juristas consagraban un apasionado interés, se regulaba por ese mismo espíritu, merced a una serie de artificios que prolongaban, hasta en el vientre de la mujer encinta, el poder del marido muerto. Por esta razón, como he mostrado en otro sitio, una casuística muy original aislaba, entre los alimentos que absorbía una mujer embarazada para nutrirse y para nutrir su “vientre”, aquellos que, exclusivamente destinados al hijo en ciernes, provenían únicamente del patrimonio de su padre muerto. Esta división puramente ficticia de la naturaleza jurídica de los alimentos es un extraordinario ejemplo del rigor con el que el derecho romano concebía la sucesión masculina: estaba regulada por el poder, por la presencia jurídica continua de un padre bajo cuya dependencia jurídica se

debía estar hasta el momento de la sucesión, y que, en el caso límite de los póstumos, debía prolongarse artificialmente hasta el nacimiento mismo. Nada más significativo a este respecto que la manera en que los juristas definían el estado de póstumo, con ayuda de una ficción jurídica formulada como tal como Gayo: "Los póstumos que, *de haber nacido en vida del padre, se habrían hallado bajo su potestad,* son sus herederos legítimos".

Para comprender, por antítesis, la naturaleza de la filiación materna y, a través de ella, el papel que el derecho civil impartía a las mujeres, lo más importante es percatarse de que la potencia de que son privadas no se reduce al ejercicio de un "poder" de tipo patriarcal: es inútil perseguir el arcaísmo de una institución acerca de la realidad de cuyo funcionamiento los historiadores-sociólogos se mantienen escépticos. Se trata mucho menos de poder real y de su ejercicio que de la institución artificial, ideal, abstracta, de la filiación masculina (por oposición, se verá esto en la filiación materna); lo que le daba valor jurídico era un vínculo suplementario que el derecho calificaba de "potestad". Cuando, por una u otra razón, este vínculo se rompía, hijos e hijas quedaban marginados de la sucesión. En tal sistema, los herederos legítimos no eran los primeros descendientes de un antepasado muerto, sino, más precisamente, los descendientes que, en el momento de la muerte del ascendiente, se encontraran todavía bajo su "potestad". Para marcar la heteronomía que presidía las sucesiones en descendencia, los romanos acuñaron el sintagma "heredero suyo" *(heres suus),* forjado en los tiempos más arcaicos y todavía vigente en las codificaciones justinianas: designaba al heredero "bajo potestad de quien muere". Cuando el pretor urbano, a finales de la época republicana, abrió una nueva clase de posibles herederos al acordar la entrega en posesión de bienes a favor de los hijos emancipados —clasificados en la clase de los *liberi*— hubo que admitir la ficción de que a estos nuevos sucesores, en adelante nombrados junto a los *sui*, "*también se los consideraba haber estado bajo el poder de su padre en el momento de su muerte*". En resumen, cuando el derecho pretoriano completaba el orden tradicional de los sucesores civiles, se creía que se debía incluir, a título de ficción, la permanencia de una *potestas* imaginaria, sin cuya representación el sistema no podía funcionar.

Aún una palabra más, para decir que este funcionamiento jurídico escapa por completo a los datos sociales con los que se lo querría confundir inmediatamente. Las instituciones que acabamos de describir toman su sentido en relación con otras instituciones —como la concebida antitéticamente— de la sucesión materna. Pero es mal método el compararlas, antes de haber

comprendido en qué marco jurídico se integran, con la estrecha zona de los hechos que parece corresponderles. Así ocurre, sobre todo, con la *patria potestas*, que se halla en el corazón de la división jurídica de los sexos. Es absolutamente inútil, por ejemplo, buscar, a partir de los datos demográficos que nos brindan las inscripciones funerarias, la proporción de los ciudadanos y las ciudadanas que, en su edad adulta, se encontraban todavía bajo potestad de un padre: que hubiera habido muy pocos —supongamos que una cuarta parte— no autoriza, evidentemente, a decir, como hace R. Saller, que en la época imperial clásica esta institución ya casi no tenía importancia práctica y que sólo era una sobrevivencia formal de los antiquísimos tiempos que la habían forjado. Pues entonces, habría que suponer —lo que pocos historiadores se animarían a hacer, por imaginativos que fueran— que los hombres morían más viejos en la época arcaica, ¡en esa época en que la potestad paterna se justificaba todavía por su posible aplicación! Semejante razonamiento sería absurdo, y su absurdo muestra que el problema reside en otro sitio. Una institución nunca es el reflejo de una práctica social, y su importancia no se mide por las verificaciones que permita su inmediata confrontación con los hechos. Si uno se contenta con creer que la "patria potestad" es un poder concreto (lo que también es, pero no sólo eso), se descuidará su papel toda vez que se compruebe que este poder no se ejerce. Pero si, más interesados por los mecanismos de ficción mediante los cuales se rige toda vida social humana, nos lanzamos a descubrir en qué registro opera tal o cual justificación jurídica, nos daremos cuenta enseguida de la eficacia de esta misma potestad; ésta no se descubre en el autoritarismo patriarcal en el que el sociólogo lo esperaría (aun cuando a veces también se la pueda descubrir aquí), sino en las regulaciones sucesorias de la filiación legítima: la potestad es el "vínculo de derecho" (para retomar una famosa fórmula con la que un jurisconsulto definía la obligación) que sustituye al vínculo natural que no basta para la paternidad, contrariamente a lo que ocurre con la maternidad. Vínculo de derecho que, ya se ha visto, no nace del nacimiento del hijo, sino de un hecho jurídico; vínculo que acontecimientos diferentes de la muerte pueden romper; vínculo necesario y suficiente para abrir una sucesión legítima que, patrimonio interpuesto, lo perpetúa.

La falta de sucesión materna no es una cuestión de parentesco

¿Por qué esta organización tan compleja, en la que se ve con toda claridad que la filiación no es una condición suficiente? Tal vez el lector encuentre extraña la insistencia en el análisis del régimen de derechos masculinos en un capítulo de

historia de las mujeres. Pero es imposible proceder de otra manera, si es que se quiere aportar una clarificación cierta —y no conformarse con aproximaciones sobre la inferioridad de estatus de las mujeres romanas, o incluso con evidencias falsas extraídas del parentesco agnático que, se cree, habría sido el único parentesco legal— a la cuestión de la intransmisibilidad por línea materna. Tenemos un enorme interés por comprender por qué, en la rama masculina, la transmisión requiere, en el momento mismo en que se opera, la continuidad de un poder: entonces, la ausencia de este mismo poder en la rama femenina podrá situarse en el corazón del estatus femenino.

Este rodeo por los montajes jurídicos que permiten la sucesión de los descendientes en línea masculina era indispensable para comprender mejor las razones por las cuales, en Roma, se excluía de ella a las madres de familia. Si una mujer —y esto desde la época más arcaica hasta el final de la historia del derecho romano, consignado por las compilaciones justinianas— no tenía herederos “suyos” que le hubieran sucedido a su muerte, ello no se debía tan sólo a una razón de parentesco, sino también, y sobre todo, a que el vínculo de filiación entre sus hijos y ella no era absorbido por la técnica institucional de un “poder”. Es verdad que en Roma el derecho de sucesiones legítimas sólo reconocía a los agnados: podía creerse así que la evicción de los maternos era un elemento constitutivo del parentesco. Según la ley de las XII Tablas (450 a.C.), que constituía la base de sustentación de todo el sistema de sucesiones intestadas, únicamente los descendientes por vía masculina (hijos e hijas del padre, nietos y nietas nacidas del hijo del padre, etc.) heredaban en primera línea; en segunda línea heredaban los colaterales del lado paterno, a los que la ley designaba “agnados”. En la clase de los descendientes, se llamaba por igual a muchachos y chicas; en la clase de los colaterales, una evolución cuyo origen ignoramos (o una ley que se puede suponer que fue la ley Voconia de 169 a.C.) terminó por restringir el círculo agnático de posibles herederas a las hermanas consanguíneas; las hijas del hermano, tías paternas y primas patrilaterales quedaban excluidas. En todo caso, si comprendía por igual a mujeres y hombres —por igual a hijas e hijos, hermanas y hermanos—, el derecho sucesorio romano dejaba de lado a todos los parientes por línea materna: los hijos no sucedían a su madre, ni los sobrinos a los hermanos o hermanas de su madre, ni los primos a los hijos de los hermanos o hermanas de su madre. A primera vista nos hallamos, pues, ante un sistema de parentesco que, por lo que hace al derecho sucesorio, no deja espacio alguno al vínculo de filiación materna. Sin embargo, si se reflexiona con calma, el parentesco no basta para dar cuenta de esta evicción. Hace falta,

además, una organización jurídica que se superponga al parentesco y que, en cierta medida, lo disimule. Los descendientes llamados a título de *sui* no se confundían simplemente con los agnados, sino que eran también, y sobre todo, descendientes bajo potestad. Los hijos con los que se rompía este lazo jurídico, como se ha visto, perdían su calidad de herederos. Pero, ¿se debía tal cosa a que, de esa manera, quedaba abolido todo parentesco con ellos? No, sin ninguna duda, puesto que conservaban con su padre un vínculo de filiación que entonces se llamaba "natural": la naturaleza venía a reemplazar a la carencia de derecho. Este vínculo calificado por la naturaleza se consideraba el sustrato permanente de una filiación despojada de revestimiento jurídico. "Padre natural" se llamaba al padre emancipador, o al padre que había hecho adoptar a sus hijos para ponerlos bajo la potestad de otro. Pero la disolución de la relación potestativa, de la que dependía todo el orden sucesorio, no hacía cesar la filiación misma, que continuaba recibiendo, en otros registros, la sanción del derecho. Solidaridades judiciales, obligación alimentaría, deberes de piedad: todo esto subsistía.

La madre no tiene la patria potestas

Un análisis institucional estricto lleva, pues, a separar del sistema de parentesco propiamente dicho la lógica de los mecanismos sucesorios. Ahora bien, la inexistencia de tal organización jurídica del lado materno es tan determinante para explicar la falta de vocación sucesoria en la descendencia de las mujeres como lo es su existencia para explicar esta vocación en la descendencia de los hombres. No se ha destacado lo suficiente que los textos jurídicos en los que se menciona un fundamento de la ausencia de sucesión materna no evocan solamente el parentesco. Ningún texto dice que los hijos no sean herederos legítimos de su madre únicamente porque ésta fuera su cognado, y no su agnado. Lo que los juristas enfatizaban era más bien que una madre no tenía la *patria potestas.* Múltiples son las consecuencias de este hecho. Por ejemplo, las mujeres no podían elegir un heredero por adopción: "las mujeres no pueden adoptar de ninguna manera, puesto que ni siquiera sus descendientes naturales están bajo potestad". Pero, sobre todo, y contrariamente a lo que ocurría con el padre, la madre no poseía "suyos" que dependieran de su potestad en el momento de morir ella y que estuvieran llamados a prolongarla —a lo que habían estado si el derecho, mediante este artificio, los hubiera soldado a la madre e incluido en su dependencia—, a continuar, después de su muerte, la unidad jurídica que habrían constituido con ella en vida. Ésta es la razón por la cual, a la inversa de lo que nos decía Paulo acerca de la continuación, que hacía

creer en la identidad del muerto y el vivo cuando el heredero es, de pleno derecho, investido de la herencia paterna, un texto de Gayo nos permite comprender perfectamente la discontinuidad, la ruptura que se producía cuando un hijo tomaba posesión de los bienes de su madre, si ésta lo había inscrito en su testamento. El hijo no tenía la calidad de *suus*, sino, como cualquier extraño, de heredero 'externo'; en tanto tal, se le reconocía el derecho de aceptar o de rechazar la sucesión, tras un periodo de deliberación: "a nuestros descendientes instituidos herederos en virtud de nuestro testamento, se los considera 'externos' si no se encuentran bajo nuestra potestad. Así, los hijos a los que la madre instituye herederos pertenecen a la categoría de los externos, puesto que las mujeres no tienen a sus hijos bajo su potestad".

El régimen de la sucesión intestada funciona gracias a dispositivos fabricados a contrapelo del parentesco. De donde esta contraprueba que se encuentra en el derecho antiguo. En una época en que las mujeres todavía se casaban bajo el régimen de la *manus* (potestad marital), entraban como hijas *(filiae loco)* en la casa de su marido y le sucedían con los otros descendientes inscritos en su potestad, en la clase de los "herederos suyos". El derecho podía entonces considerar a las madres como hermanas consanguíneas de sus propios hijos, puesto que, al igual que éstos, pertenecían ellas a la esfera jurídica y a la *potestas* de un mismo jefe de familia. Por este artificio del derecho se admitía que los hijos heredaran a su madre, pero en tanto la madre era para ellos una agnada. Este ejemplo nos permite ver a qué podía reducirse el parentesco agnático: al vínculo que resulta de haber pertenecido a la esfera de un mismo poder. Si se observa más de cerca la situación, éste es el caso, virtualmente, de todos los agnados herederos: hermanos y hermanas habían dependido de la misma potestad paterna; tíos y tías paternos, y también sobrinos, puesto que el padre de los primeros era el abuelo paterno de los segundos; si el poder del abuelo no había tenido tiempo de ser realmente ejercido en una profundidad de dos generaciones, la de los tíos y la de los sobrinos, se podía considerar que la posibilidad de su ejercicio bastaba para unirse a los parientes que hubiera reducido a la unidad de su dependencia; y lo mismo ocurría para los primos patrilaterales, agnados y herederos entre ellos por haber podido estar en situación de obedecer al mismo abuelo. De manera que, en su conjunto, el orden sucesorio agnático —el orden sucesorio que no deja espacio alguno para la filiación materna— era una construcción jurídica que tenía por eje la unidad y la continuidad del poder.

Lo que confirma este análisis y la prevalencia que se reconocía a la

arquitectura institucional es la abundancia casuística que se encuentra en el Digesto a propósito del *suus heres,* sobre la cuestión del efecto jurídico de las rupturas de continuidad. Un descendiente no podía heredar de un ascendiente si había sido concebido tras la muerte de este último. Este caso se presentaba cuando, desaparecida la generación intermediaria entre ascendiente y descendiente —o ya fuera de su esfera jurídica inicial—, el último hijo no había podido coincidir con la *potestas* del muerto ni siquiera en el momento de la concepción; entonces no era ni su heredero, ni siquiera su pariente. "Según el uso común", escribía Juliano (época de Adriano), "se llama parientes a los nietos de aquellos tras cuya muerte fueron concebidos; pero se trata de un uso impropio, de un abuso de lenguaje". En otros términos, el jurisconsulto estimaba, en un contexto en que sólo contaba la descendencia por vía masculina, que no había parentesco con un abuelo sino a condición de haber podido establecer con él una relación jurídica: la *potestas,* o bien, en el caso de los hijos póstumos, la ficción que hacía las veces de tal. La regla daba prevalencia absoluta a la simbiosis jurídica por sobre el vínculo de sangre; continuidad jurídica, unidad sin fisuras de *potestas* o *potestas,* cuyo principio nos ha sido formulado, una vez más, en un caso límite: aquel en que, eliminada una generación, la del que sobrevivía perdía el contacto con la que la precedía, porque la distancia que las separaba impedía que la cadena genética fuera recubierta por la cadena de las potestades íntimamente soldadas.

He aquí precisamente lo que faltaba a la madre y lo que la excluía de la cadena sucesoria. Nada de potestad abstracta, nada de prolongación en una descendencia que asegurara la perpetuación de una misma entidad jurídica y patrimonial. En torno a esta diferencia esencial se oponían el estatus masculino y el femenino. La filiación materna no se subsumía bajo la abstracción de una prerrogativa jurídica dotada de su duración propia y que sometiera a sus propias regulaciones las relaciones de toda índole que unían a una madre con sus hijos. Cuando la mujer accedía al mismo tiempo que sus hermanos a la autonomía de derecho, porque se había extinguido el poder del ascendiente muerto, no era investida como ellos de esa potestad translaticia que se renovaba en aquellos a quienes una muerte liberaba: de esta potestad sobre la descendencia, que se ejercía por relevo, generación tras generación. Éste es el núcleo del dispositivo de la disociación jurídica de los sexos. Como dice vigorosamente un aforismo de Ulpiano, "la mujer es el comienzo y el fin de su propia familia": privada de potestad sobre otros, no transmite. La mujer no transmite, pero no es una cuestión de parentesco, ni de filiación.

Ninguna práctica del parentesco unilateral viene a justificar este régimen. La nomenclatura de los parientes basta para probarlo. Y también las reglas relativas al incesto: las prohibiciones matrimoniales se extendían indiferentemente a ambos lados. La interdicción del parricidio, a pesar de una etimología popular *(patricida)* que no abarcaba más que el asesinato del padre, y a pesar de la resistencia, de la que diversas fuentes dan testimonio, a designar “por abuso” como parricida al asesino de la madre, concernía también a ambos progenitores. Otras fuentes relacionan la designación de este crimen con el asesinato de un *parens*, palabra que recubría indiferentemente al padre y a la madre, y sabemos sobre todo que los asesinos de una madre sufrían, al igual que los del padre, una pena afín a la conjuración de un prodigio: se los encerraba en un saco cosido y se los arrojaba al Tíber. Igualmente, la obligación alimentaria reconocida en beneficio de los ascendientes era exigible también sin distinción de sexo. O bien, para permanecer en el registro de los deberes que el derecho sancionaba, el respeto religioso debido a ambos padres prohibía emplazar a uno de ellos ante la justicia o más en general, cometer contra ellos un acto de impiedad. Por otra parte, las solidaridades judiciales, fijadas en reglas relativas al testimonio, o en obligaciones de defender o de aportar una acusación, comprendían el conjunto de los cognados en su círculo, sin que se estableciera ninguna jerarquía entre las dos ramas del parentesco. Las prácticas sociales, al menos tal como las percibimos desde la época republicana tardía a través de las fuentes de que disponemos, se pronuncian sistemáticamente en el mismo sentido. Por ejemplo, los usos de la genealogía. Cuando un aristócrata romano enumeraba sus antepasados, no privilegiaba por principio ninguna de las líneas: incluso podía suceder que pusiera por delante la rama materna, en razón de su mayor brillo. En las paredes de los patios se colgaban las mascarillas de los ascendientes de ambos linajes y de ambos sexos; abuelos y abuelas, tíos y tías de ambos lados se representaban por igual en los cortejos fúnebres en los que los parientes de ultratumba seguían el cortejo del muerto. Estaban presentes las madres como los padres.

Por tanto, las prácticas del parentesco no posponían a los parientes maternos, ni las normas sociales y jurídicas los subestimaban. Pero la función de transmitir, en tanto abolía las discontinuidades y generaba la permanencia, se organizó en Roma en función del poder. La “continuación del dominio”, de la que el jurisconsulto Paulo hablaba a propósito de la sucesión masculina, como se recordará, prolongaba en el orden patrimonial la fuerza imperiosa del vínculo en la cual un hombre mantenía a quienes le seguían en su dependencia, desde que él

mismo ya no estaba en dependencia de aquellos que le precedían. Así pues, en cierto modo el orden de la potestad trascendía jurídicamente el orden de la vida. El origen de esta inmóvil perpetuación se remontaba a un comienzo del que no quedaba más huella que su nombre. Pero vemos aparecer el hecho cuando se hace ciudadano a un extranjero. La ley, el emperador, otorgaban al mismo tiempo la ciudadanía a la esposa y a los descendientes ya nacidos del nuevo romano, más el derecho de potestad sobre ellos: el encadenamiento de derechos masculinos quedaba así asegurado desde el primer momento. Ahora bien, justamente en la medida de esta autonomía de la institución jurídica, y sólo en esta medida, se podía decir que las mujeres no transmitían: que eran "el comienzo y el fin de su propia familia". La mujer era amputada de las prolongaciones institucionales de su persona singular.

Testamento de las mujeres y derecho sucesorio pretoriano en favor de los parientes maternos

Sin embargo, fuera de las sucesiones legítimas, la bipolaridad del parentesco romano dejaba a cada uno un amplio margen en la expresión que deseaba donar a los afectos y las obligaciones que tenía respecto de sus parientes. Gracias a los testamentos, podía manifestarse la importancia del vínculo materno y del vínculo con los parientes maternos. Una serie de estudios muy iluminadores de Ph. Moreau han mostrado perfectamente esto en lo que respecta al medio de los notables de Larinum, en Umbría, hacia los años 70-60 a.C. S. Dixon ha analizado la cuestión en la familia de Cicerón: la fortuna de Terencia, la esposa, parecía naturalmente destinada a asegurar el porvenir de sus hijos, más que a volver un día a sus agnados. Las mujeres tenían bienes que transmitir, pues heredaban los bienes de sus padres en pie de igualdad con sus coherederos varones; también eran beneficiarias de testamentos, aun cuando una ley de 169 a.C., la *lex Voconia,* prohibía que los ciudadanos pertenecientes a la primera clase censitaria inscribieran una mujer como heredera, pues, de una u otra manera, esta ley, en la época de Cicerón, casi no se aplicaba; en efecto, para eludirla bastaba un fideicomiso o un legado que ordenara al heredero masculino entregar una parte de la herencia a una mujer: de manera que, gracias a esta fuente de enriquecimiento, las hijas, las viudas, recibían bienes luego disponibles para sus hijos. Otra fuente de aprovisionamiento patrimonial de las mujeres era la dote que les formaba el padre, sus parientes, los amigos de la familia, y que normalmente volvía a ellos después de la disolución del matrimonio: bienes protegidos, bienes inalienables, bienes en dinero, adornos, esclavos, tierras,

edificios, que, en las clases altas, representaban a veces una considerable fortuna. Vemos, por ejemplo, cómo los herederos de Paulo-Emilio, que no tienen suficiente con sus sesenta talentos de oro para restituir la dote de su vida, o cómo Terencia aporta a su marido una dote de cuatrocientos sestercios, suma correspondiente al censo más elevado —el censo ecuestre— en el siglo I antes de nuestra era, o bien incluso cómo Cicerón se encuentra en enormes dificultades financieras para pagar la dote de su hija en tres cuotas anuales (con el simple detalle de que sesenta mil sestercios sólo representaban una fracción de cada tercio), al punto de que, con ocasión del pago de la tercera cuota, en el año 47, lamentaba amargamente que Tulia no se hubiera divorciado un año antes, lo que hizo en el 46, embarazada y con dote.

Sucesiones, testamentos, legados, dotes: las mujeres de las clases ricas poseían seguramente con qué testar. No es éste el sitio adecuado para abordar cómo el uso de sus riquezas les permitía muchas veces neutralizar en su provecho las disposiciones de un poder masculino del que sus incapacidades eran la contrapartida. Tratemos en primer lugar de comprender si las sucesiones testamentarias entre madres e hijos, en tanto manifestaban una elección en detrimento de los agnados —en detrimento, principalmente, de los colaterales paternos— representan un avance del parentesco indiferenciado respecto del sistema que se supone más antiguo, el de la agnación, y cuya importancia habría decrecido con el transcurso de las edades. Pues es lo que suele afirmarse. Los trabajos de S. Dixon sobre las madres romanas, o bien los que J. A. Crook ha consagrado a las sucesiones de las mujeres en el mundo romano, dejan en general la impresión de que la sociedad de la República tardía había cambiado profundamente sus actitudes ante el parentesco: los testamentos aseguraban a los cognados (parientes del lado materno, pero también parientes del lado paterno entre los que el vínculo jurídico de la *potestas* se había roto: hermanos y hermanas emancipados, etc.) un lugar igual al de aquellos a quienes, en el derecho arcaico, la legítima vocación sucesoria nombraba con carácter exclusivo: los *sui* bajo potestad y los colaterales paternos. Sobre las ruinas del antiguo derecho se habrían afirmado relaciones jurídicas nuevas entre parientes otrora excluidos. Mejor aún, el edicto del pretor había terminado por poner a los cognados en posesión de los bienes de sus parientes más próximos, y, por tanto, a los hijos en posesión de los bienes de su madre, según un procedimiento que completaba el sistema de las sucesiones legítimas; al margen incluso del testamento, se erigía, como prolongación del derecho antiguo, fundado en la ley, un nuevo derecho de las sucesiones intestadas, fundado en el poder

jurisdiccional de los magistrados. ¿Se interpreta todo esto como un estrechamiento de los lazos maternos?

Observemos ya, para comenzar, que cuando se instituyó, a finales de la época republicana, este nuevo derecho sucesorio pretoriano no abolió en absoluto la primacía indiscutida de las vocaciones sucesorias civiles. Cuando el pretor introdujo la transmisión de la posesión de bienes en beneficio de los hijos de la madre y de los parientes por vía materna no fue para establecer la igualdad entre ambos linajes: los cognados no heredaban jamás si no era en ausencia de *sui* y de agnados, que eran siempre los primeros. Este nuevo orden de herederos posibles sólo venían en segundo término y por defecto. Simplemente, los bienes que, en el sistema antiguo, no encontraban heredero próximo (con el probable límite del séptimo grado) caían en el "clan" *(gens)*. En el nuevo sistema, estos bienes podían ser reclamados por el cognado más cercano: la comunidad gentilicia —a la que aún vemos afirmar sus derechos en el siglo I a.C.— es reemplazada por el parentesco materno más cercano; se la deja de lado en beneficio de los vínculos más íntimos que, desde siempre, habían unido a todo posible heredero con su madre y con los parientes próximos de ésta. Estos vínculos, que tradicionalmente la ley desconocía porque ningún poder los asumía, terminaron por ser sancionados subsidiariamente, una vez agotadas todas las posibilidades del sistema legítimo, siempre en vigor. Por otra parte, el derecho pretoriano tenía tan poca incidencia sobre el derecho legal anterior, que, según el edicto, los hijos no estaban llamados a suceder a su madre como "hijos legítimos" *(liberi)*, sino solamente a título de simples parientes *(cognati)*. En el nuevo orden introducido para completar el antiguo, los *liberi* constituían la clase de los hijos legítimos a los que su padre había emancipado y que, por esta razón, habían perdido su vocación de herederos "suyos"; el edicto del pretor les restituía sus derechos, como si no hubieran quedado ajenos al dominio del poder en el que habían entrado al nacer: admitiendo, se recordará, la ficción de que jamás habían dejado de estar *in potestate*. Ahora bien, nada de esto ocurre con los hijos de una mujer. En ningún caso se podía considerar a estos últimos como antiguos *sui* excluidos de la potestad y restaurados en sus derechos: "Ninguna mujer posee herederos suyos ni deja de poseerlos, por ejemplo, emancipándolos". Para ellos era imposible restablecer mediante la ficción un estado que nunca había existido. Es por esto por lo que, respecto de su madre, carecían de la calidad jurídica de descendientes, y sólo venían en último término, con los otros cognados.

El problema, por tanto, no estriba en el aflojamiento relativo de los vínculos de agnación en beneficio de los cognados. Tampoco se puede hablar de una

superación del antiguo derecho sucesorio fundado en el ejercicio de la *potestas*. Por cierto que la filiación materna terminaba por ser reconocida en el terreno de la herencia: esto es indiscutible. Pero este hecho no tendría casi sentido en sí mismo (no más que otro "hecho" cualquiera), si, para ser reconocido, no hubiera debido someterse a los rodeos que le imponía la carencia de una "potestad" femenina. Mientras, la historia de los avances del vínculo materno adquiere relieve; se la ve subordinada a formas que (pese a la tendencia que, por prejuicio sociológico, se tiene a creer no esenciales) manifiestan lo esencial: la permanencia de un contraste entre los regímenes de los sexos, la inevitabilidad de las marcas jurídicas de su desemejanza.

¿Cede ante las prácticas testamentarias esta división formal entre lo masculino y lo femenino? El testamento, a buen seguro, permitía dar una realidad patrimonial al vínculo con la madre. En este sentido puede considerárselo como una práctica de parentesco entre otras. Pero ¿estamos autorizados por ello a ver en la emergencia de estas liberalidades en favor de la descendencia de las mujeres el signo de un progreso hacia la igualdad de tratamiento entre ambas ramas? Por cierto que sí, pero a condición de no olvidar que el parentesco romano, ya mucho antes que las fuentes del siglo I a.C., que nos informan acerca de las prácticas testamentarias, había sido bilateral, y que la evicción de la sucesión materna (a la que el derecho pretoriano sólo remedia muy parcialmente) significaba esencialmente que las mujeres no estaban privadas de herederos, pues se les permitía dárselos por sí mismas mediante disposición testamentaria, sino de sucesores que las continuaran de pleno derecho y sin ruptura. La instantaneidad de la sucesión en la descendencia masculina, garantizada por la continuidad del poder, es lo que caracterizaba el sistema hereditario masculino. Cuando una mujer instituía un heredero en su testamento, aun cuando se tratara de su hijo o de su hija, sólo imperfectamente suplía su incapacidad jurídica para transmitir sin ruptura lo que a ella había llegado y lo que de ella provenía: era necesaria su propia decisión, garantizada por la autoridad de su tutor, más la aceptación de sus herederos; entre su muerte y la toma de posesión de la herencia, un tiempo latente interrumpía irremediablemente una transmisión necesariamente discontinua. Ahora bien, esta discontinuidad es precisamente lo que opone la herencia femenina (testamentaria o de derecho pretoriano) a las sucesiones instantáneas.

Paridad de los testamentos materno y paterno respecto de los deberes sociales

Otro problema, completamente distinto, es que los lazos afectivos y sociales

con la madre hayan sido sancionados por conductas que se juzgan necesarias, y que las disposiciones de última voluntad tocantes a la transferencia de bienes maternos entre madres e hijos se hayan considerado un deber. Las fuentes nos permiten comprobar tal cosa en el siglo I a.C.: pero ¿registran, desde este punto de vista, un cambio de actitudes? Siempre es tentador imaginar transformaciones profundas. Pero, ¿qué sabemos del uso que las mujeres hacían del testamento en las épocas más antiguas, a partir del momento —probablemente desde el siglo IV a.C.— en que se les acordó el derecho de testar? No sabemos prácticamente nada al respecto. El problema no se plantea ni a propósito de las hijas bajo patria potestad, que no tienen más derechos patrimoniales que sus hermanos, ni a propósito de las mujeres bajo la potestad de un marido, cuyos bienes se confunden con los de éste. Las hijas herederas aún sin casarse se hallaban bajo la tutela de su cognado más próximo (su hermano, su tío paterno): es evidente que estos parientes próximos no las autorizaban a que sacaran de la familia sus bienes, es decir, su parte de herencia.

Quedan las mujeres que habían roto con sus agnados y ya no tenían marido: las viudas, a las que la entrada bajo la potestad de un marido las había sacado de su círculo agnático (pues mediante este acto adquirían la situación jurídica de “hija” respecto del cónyuge), y a las que la muerte de este último había convertido en dueñas de un patrimonio y libres para testar, con la asistencia de un tutor que él había designado, o incluso con la complicidad de un tutor que una disposición testamentaria les había acordado elegir por sí mismas. Éstas son las mujeres que, en realidad, disponían de verdadera libertad testamentaria: las viudas, por tanto, las madres. ¿Qué sabemos de su elección? ¿Privilegiaban a sus agnados o a sus hijos? Seguramente podríamos hablar de una evolución significativa si dispusiéramos de fuentes lo suficientemente precisas antes de Cicerón. Pero no es éste el caso. A través de Cicerón, Plinio el Joven, en ciertas inscripciones de la época imperial, y sobre todo en la abundante casuística del Digesto, vemos a las mujeres testar en favor de sus hijos y sus nietos, o bien en favor de su marido (lo que demuestra que no estaban casadas bajo el régimen de la *manus* [potestad marital]): en resumen, los herederos eran elegidos preferentemente en la familia conyugal y en la descendencia. Pero en los siglos IV, III y II a.C., la ausencia de documentos nos constriñe al silencio; inútil, pues, hablar de cambios comprobados en el primer siglo: para nosotros, las cosas comienzan en el siglo I antes de Cristo.

Estas actitudes, estas prácticas pertenecían a lo que cabía estrictamente esperar de los *officia:* los deberes sociales. Pero los juristas que leemos sobre todo a

partir de mediados del siglo II de nuestra era subrayan expresamente la igualdad de deberes y derechos en que se encontraban la rama paterna y la materna desde el punto de vista de las obligaciones morales a poner en práctica en un testamento. Hijos e hijas disponían de una acción ante la justicia para atacar como “inoficioso” el testamento de sus padres, en caso de haber sido excluidos injustamente: se juzgaba que tal evicción debía justificarse en falta grave, que se trataba de una sanción estrictamente merecida. Seguramente, lo primero que se examinaba era el testamento del padre, pues, desde siempre, los padres habían tenido el derecho de desheredar a sus hijos. “Pero esta facultad de actuar se reconoce igualmente a aquellos y aquellas que no son descendientes por vía masculina: se impugna también el testamento de la madre, y a menudo ocurre que, en este caso, se gana el pleito”.

Esta paridad se comprueba por lo menos desde la época de Augusto. Este emperador invalidó él mismo el testamento de una mujer que, madre de dos hijos, se había vuelto a casar, en su vejez, y había designado a su segundo marido como único heredero. Hacia finales del reinado de Domiciano, Plinio el Joven es inscrito como coheredero, con otros senadores y caballeros romanos, sobre el testamento de una noble matrona que había elegido no dejar nada a su hijo: éste, considerándose víctima de una injusticia, ruega a Plinio que le ofrezca graciosamente su parte, como testimonio de la iniquidad del testamento de su madre. Se asiste entonces a la siguiente escena: Plinio, el heredero principal, indaga y delibera, rodeado de un consejo de amigos, acerca de las buenas o las malas razones que había tenido la testadora para excluir del beneficio a su hijo, y acepta escuchar los argumentos de este hijo cuya exclusión lo enriquece y que acepta de antemano someterse al juicio de su rival: “Nos ha parecido, Curiano, que tu madre había tenido motivos justos de cólera contra ti”. La ética social, qué duda cabe, consideraba la privación de la herencia materna como un castigo que debía sopesarse muy cuidadosamente. De la misma manera que, a la inversa, exigía que existieran agravios particularmente graves para que permitiera a un hijo excluir de su testamento a su madre. Esto se ve muy bien hacia los años 70 a.C., cuando Cluencio, notable de la ciudad de Larinum, suspende la redacción de su testamento porque no puede mencionar a su madre, que lo detesta, ni hacerle el agravio de pasarla en silencio, lo que posiblemente la opinión pública no comprendería. Es probable que Cluencio hubiera calculado el riesgo de una invalidación de su testamento, para el caso en que la madre le hubiera sobrevivido; la investigación que entonces realizó el tribunal probablemente haya tratado de establecer “si la madre, mediante acciones deshonestas y

maniobras indecentes, no ha tendido emboscadas a su hijo, o si no ha ocultado actos hostiles detrás de sus manifestaciones de amistad, o si no se ha comportado más como enemiga que como madre”: estas líneas que leemos en una ley de Constantino, en 321, podrían aplicarse exactamente al caso de Sassia, madre de Cluencio, tres siglos y medio antes.

No vale la pena multiplicar los ejemplos. Las acciones para invalidar testamentos maternos están perfectamente documentadas por las fuentes jurídicas de los siglos II, III y V. A tal punto los deberes derivados de la maternidad se habían aproximado al modelo paterno a la hora de transmitir los bienes a los hijos, que en 197 se ve a Septimio Severo conceder su parte de herencia a un hijo cuya madre había muerto al traerlo al mundo: no había previsto, antes del parto, inscribir en su testamento al hijo por nacer, de manera que el “destino materno”, imprevisible, había puesto al último hijo en desventaja en relación con sus dos hermanos ya instituidos como herederos. Este caso se aproximaba, en realidad, al del póstumo al que su padre no había tenido el cuidado de instituir o de desheredar explícitamente antes de morir: el nacimiento de un heredero “suyo” anulaba el testamento que lo había ignorado y restablecía de pleno derecho la sucesión intestada en beneficio de los descendientes legítimos. No cabe duda de que una madre no tenía herederos “suyos”, y de que el nacimiento de un niño no se inscribía en un orden jurídico necesario al que el testamento estuviera legalmente subordinado. Sin embargo, aun sin anular de pleno derecho este testamento, el derecho imperial terminó por reparar la negligencia materna y restablecer al hijo en su parte sucesoria, “como si todos sus hijos hubieran sido instituidos”.

Disimetría de las formas testamentarias: la desheredación

¿Se pensará que las condiciones se igualan, que los regímenes jurídicos tienden a identificarse? Aparentemente, sí. Pero examinemos las cosas un poco más de cerca. Una madre no tenía que desheredar expresamente a sus hijos, pues éstos no eran continuación jurídica de su persona: no se le exigía que precisara que los excluía de una sucesión que en ellos recaería de pleno derecho, salvo expresión de su voluntad en contra: le bastaba con guardar silencio. Los textos jurídicos nos muestran que los hijos que impugnan por inoficiosidad el testamento materno se quejan de haber sido “descuidados”, “olvidados”. Por el contrario, un padre no podía excluir a sus hijos de su sucesión, a la que la ley los incorporaba, si no era declarando, en una cláusula de desheredación, su voluntad de que no fueran sus herederos. Los herederos bajo potestad —los “herederos

suyos”— debían ser eliminados por una fórmula explícita, redactada en el futuro imperfecto, del siguiente tipo: “Titius, mi hijo, será desheredado”. Sin desheredación expresa, la elisión del hijo anulaba de pleno derecho el testamento paterno y restablecía la sucesión intestada: el heredero externo perdía todo, y el hijo eliminado, si había estado bajo potestad, sucedía a la totalidad de los bienes; si se trataba de una hija, no se anulaba el testamento, pero el heredero al que se había pasado en silencio concurría con los herederos externos, por su parte con los herederos *sui*, es decir, con sus propios hermanos. En el plano de los hechos, pues, el silencio de una madre que se había abstenido de mencionar a sus hijos e hijas equivalía a la declaración mediante la cual un padre los había excluido expresamente: en una sociedad en que los vínculos se afirmaban por igual respecto de ambos padres, la preterición materna se juzgaba equivalente a la negación paterna. Cuando la elección de la exclusión resultaba inicua e inmerecida —por ejemplo, a causa de la impiedad o de la prodigalidad de los hijos—, el magistrado acordaba una acción con tanta facilidad a aquel a quien su madre había omitido como a aquel a quien su padre había desheredado. Tan sólo la historia del derecho permite trascender las evidencias a partir de las cuales las prácticas sociales se contabilizan en hechos. Nos muestra, si se acepta seguir la evolución de los detalles formales que distinguen entre sí actitudes aparentemente semejantes, que se dibujan líneas de división no identificables a simple vista; que diferencias irreductibles distinguen conductas que podrían aproximarse fácilmente si no se prestara atención al plano institucional en el que sus significados se oponen. En este plano, el acto por omisión de una madre significaba exactamente lo contrario del acto formalmente declarado de un padre. Una mujer no tenía más que dejar actuar el derecho para excluir a sus hijos, mientras que un hombre, para desposeerlos, debía detener voluntariamente su curso. La continuidad masculina era primera y no se la interrumpía sino por un acto jurídico expreso: la emancipación, o bien la desheredación. Del lado femenino, por el contrario, lo que preexiste es la discontinuidad. Para sustituirlo era necesario haberlo decidido. Todo, se advierte, nos lleva a esa disimetría entre dos estatus, uno de los cuales comportaba, en su naturaleza jurídica, la función de transmitir, mientras que el otro no.

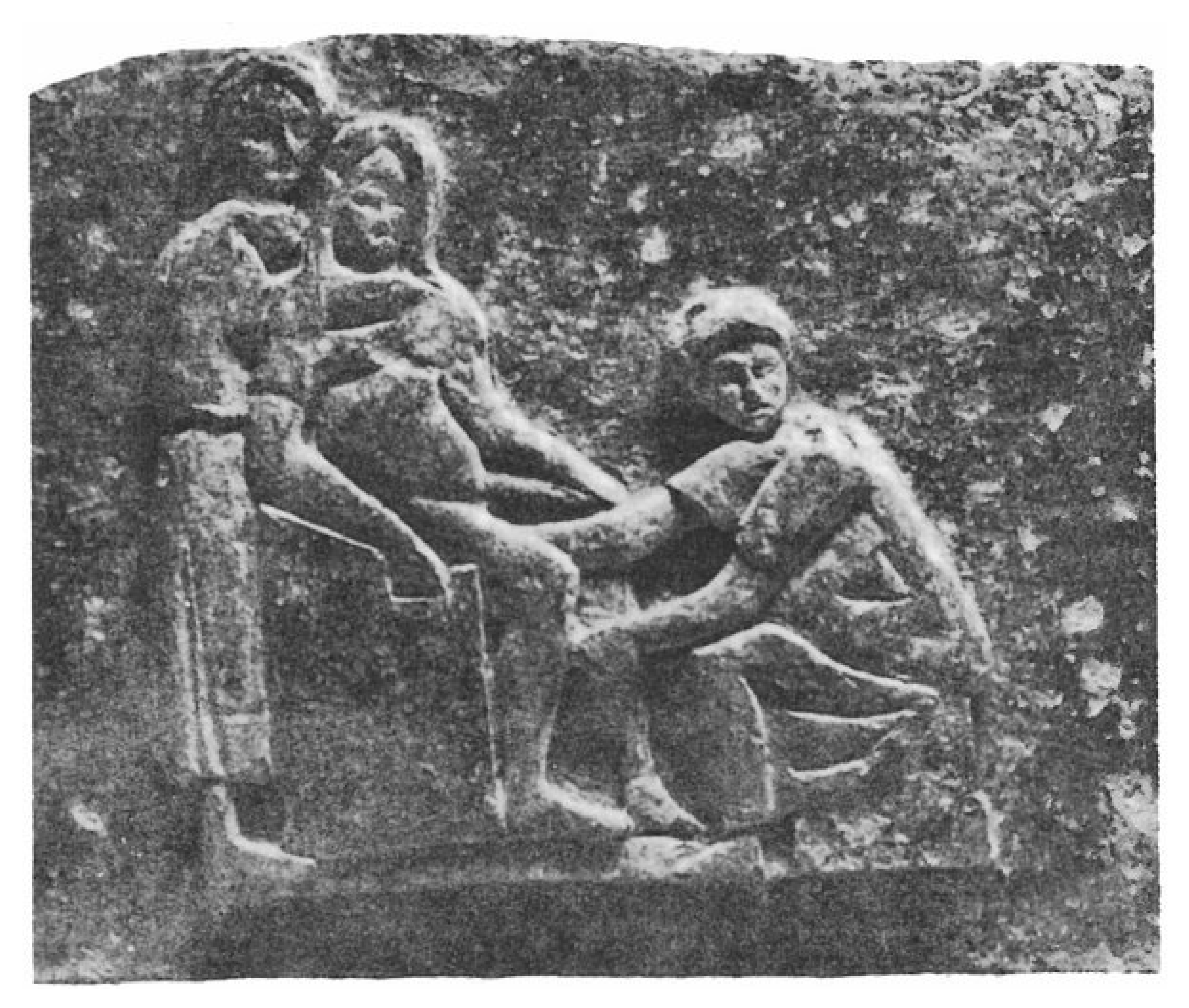
La “sucesión legítima” materna en el siglo II d.C.

El edicto del pretor sólo había aportado una modificación menor en esta

semejanza al introducir una vocación sucesoria subsidiaria en beneficio de los cognados. ¿Cabe decir lo mismo de los senadoconsultos Tertuliano y Orfitiano, el primero tomado a iniciativa de Adriano, y el segundo, en 178, bajo Marco Aurelio? Aquí parece borrarse toda huella de disimilitud. Parece (pero ya se verá que es una apariencia engañosa) establecerse una verdadera igualdad entre las vocaciones sucesorias paterna y materna. ¿Son estas transformaciones legales la expresión de que, tanto en la ley como en las prácticas, en el segundo siglo, se insinúa un progreso de la maternidad en materia de potestad? T. Masiello, por ejemplo, ha mostrado claramente que entre los Antoninos y los Severios la práctica testamentaria reconocía a las viudas la tutela sobre sus hijos e hijas, mientras que, tradicionalmente, la tutela era un "oficio viril" que se prefería dejar a un pariente varón, incluso lejano, antes que a las madres: legalmente, habrá que esperar una ley de Teodosio, en 390, para ver validada esta costumbre. Al parecer, el nuevo derecho sucesorio que se puso en práctica en el siglo II sancionaba hábitos mucho más antiguos, ligados, como se ha visto, a un funcionamiento perfectamente bilateral del parentesco. También es posible que la organización de la familia según el tipo conyugal y nuclear —si ésta fue, como algunos piensan, la realidad familiar en el Imperio romano— concentrara en la descendencia de los dos padres el patrimonio adquirido en el curso de una generación. Pero dejemos de lado la familia nuclear, que se postula sobre todo en razón de una documentación epigráfica sujeta a caución. Es muy imprudente imaginar, como lo hacen ciertos historiadores, que la epigrafía funeraria nos remite a una imagen fiel de la familia: pues no existe ninguna relación necesaria entre los lazos afectivos que se dan convencionalmente a leer sobre las tumbas y las unidades sociales reales. Honrar y llorar exclusivamente al cónyuge, a los hijos, al padre y a la madre, pero casi nunca a los hermanos y hermanas, no indica con certeza la extensión de los grupos familiares: pues, desde este punto de vista, ¿acaso las tumbas de nuestros cementerios modernos no contienen formaciones extraordinariamente extensas, en una sociedad cuyas unidades, sabemos por experiencia, son estrechamente conyugales y nucleares? De la epigrafía funeraria podemos extraer un cierto conocimiento de las convenciones sociales ligadas a la muerte; no le pedimos más de lo que puede dar. Una vez dicho esto, la hipótesis de una nuclearización de la familia romana bajo el Imperio no es desdeñable, ni, en consecuencia, tampoco lo es la de una consagración legal de las relaciones patrimoniales que soldaban entre sí los más próximos, entre los que el padre y la madre, junto con los hijos, ocupan el primer lugar. Examinemos ante todo las dos grandes reformas del siglo II.

Senadoconsulto Tertuliano

El senadoconsulto Tertuliano otorgaba a las madres de tres hijos (de cuatro, cuando se trataba de una manumitida) un derecho sobre la herencia de sus hijos e hijas premorientes. Este derecho chocaba con el obstáculo que interponían los descendientes bajo potestad de este hijo (los herederos "suyos"), y el padre del difunto o de la difunta, pues, en las sucesiones de ascendientes, el padre siempre predominaba sobre la madre. Pero, entre los colaterales, tan sólo los hermanos y las hermanas consanguíneos del muerto entraban en el reparto con su madre común: los otros colaterales agnáticos, tíos, sobrinos, primos, quedaban definitivamente descartados. Por tanto, por primera vez se prefería la madre a los agnados —al menos a los agnados menos próximos— en virtud de una misma ley. Si fuera absolutamente necesario citar un documento en favor de la familia estrecha, sería éste.



Relieve en piedra hallado en Calza, Ostia. Representa una escena de parto, única en su género.

Senadoconsulto Orfitiano

El senadoconsulto Orfitiano instauraba en 178 una sucesión legítima ya no de hijos a madres (medida que, sin ninguna duda, quería ser una incitación a la procreación de hijos por las mujeres libres o manumitidas), sino de madres a hijos. Con esta ley se reconocía al orden sucesorio en la progenitura de las mujeres el mismo rango y el mismo fundamento de legitimidad que al orden sucesorio en la descendencia de los hombres. Las *Reglas de Ulpiano*, compilación realizada en el siglo IV bajo el nombre del gran jurista Severiano, resumen claramente la amplitud del cambio en el terreno jurídico: “La ley de las XII Tablas no dejaba a los hijos la sucesión de su madre muerta intestada, porque las mujeres no tienen herederos suyos. Pero, más tarde, por una ley que los emperadores Antonino y Cómodo presentaron en el Senado, se decidió que los

hijos recibirían las sucesiones legítimas de sus madres, aun cuando éstas no estuvieran casadas bajo el régimen de la *manus* [esto es, aun cuando no estuvieran bajo la misma potestad paterna que sus hijos, en cuyo caso, según el derecho antiguo, los hijos habrían sucedido a su madre, y viceversa, a título de hermanos y hermanas consanguíneos]. Quedan descartados, en beneficio de los hijos de la difunta, sus hermanos y hermanas consanguíneos, así como todos los demás agnados".

El heredero de la madre no pertenece siempre a la clase de los "descendientes"

Lo que se instituye por primera vez, y que otros textos nos lo confirman, es una *succesio legitima:* una sucesión abierta por la ley, y que volvía de pleno derecho a la progenitura de las mujeres, sin que para ello hubiera que acudir, como ocurría en el derecho pretoriano anterior, al rodeo de una entrega de la posesión. Sólo que cuando, en virtud de las facilidades de procedimiento, esta nueva clase de herederos legítimos reclamaba de todos modos la posesión, el pretor no siempre la acordaba a título de la categoría edictal en la que situaba a los *liberi* del padre, sus descendientes, emancipados o no. Los descendientes de la madre recibían sus bienes en la clase siguiente de los *legitimi* la reservada tradicionalmente a los colaterales paternos (más, eventualmente, los descendientes paternos que, habiendo dejado pasar el plazo para reclamar su herencia en calidad de hijos legítimos, *unde liberi,* se conformaban con el rango de los herederos de segundo grado). En resumen, los hijos de la madre quedaban desclasados en relación con los hijos del padre, aunque, a partir de la ley de 178, se convirtieran en los primeros herederos de aquélla. Nuevamente, ¿por qué esta asimetría? ¿Por qué el magistrado continuaba sin admitir que los hijos de la madre figuraran en la misma categoría edictal que los hijos del padre, mientras que, en adelante, tanto los unos como los otros sucedían por igual a los dos padres y con preferencia a cualquier otro heredero? Asombrosa longevidad de ciertas estructuras jurídicas. Incluso la ley parece no tener el poder de derogarlas cuando, en su verbo, quiere oficializar y dar fuerza obligatoria a costumbres bien establecidas. Detrás de las transformaciones de la organización social, incluso de las más significativas (ya se trate del repliegue de la familia sobre la pareja de padres y su progenitura y de la concentración del patrimonio de ambos progenitores en provecho de sus hijos, ya se trate —formularé de buen grado esta hipótesis— de una extensión del concubinato consagrado por una legitimación de los vínculos patrimoniales y sucesorios entre madres e hijos), subsiste una construcción inamovible que se refiere a signos formales. Lejos de

ser una superestructura inútil y que se mantiene por mero conservadurismo, tiene sus raíces, por el contrario, en los estratos más profundos, en los más vitales, de la sociedad.

Las leyes no sustituyen la carencia de "potestad" de las madres

Planteemos claramente la cuestión: ¿qué impedía, con posterioridad a la nueva ley, que el pretor unificara en una misma categoría a los hijos de las mujeres y a la descendencia de los hombres? Una cosa es segura: que no se debía a que los derechos respectivos a la herencia del padre y de la madre fueran desiguales, pues la reforma de 178 es radical. A partir de ella, y con prescindencia de todo testamento, los hijos pasaban por delante de los colaterales agnáticos y de los ascendientes de su madre, de la misma manera que, desde el primer momento, los *liberi* habían sucedido a su padre con absoluta prioridad. No se advierte ninguna razón práctica aparente para relegarlos al segundo orden de los *legitimi*, puesto que el primer orden de los *liberi* figuraba, respecto de ellos, como una clase necesariamente vacía: este retroceso —o, mejor, este progreso que ha quedado en suspenso a mitad de camino, del tercer rango de cognados a los que pertenecían anteriormente, al segundo orden de los legítimos, pero sin llevarlos hasta el primer orden de los "descendientes libres" *(liberi)*— no cambiaba nada el hecho de que, para ellos, este segundo orden se hubiera convertido en el primero. Este segundo ya no era segundo en relación con otros herederos de su madre, ante quienes ahora se les prefería, sino *en relación consigo mismos, en tanto también eran los herederos de su padre.* Por el lado del padre venían, como siempre lo habían hecho, en primer lugar, en tanto *liberi*. Por el lado de la madre, venían igualmente en primer lugar, pero en el orden segundo de los *legitimi*. En el texto ya citado de las *Reglas de Ulpiano* encontramos la razón de esta extraña disparidad, cuya línea de división pasaba desde ese momento por las mismas personas: "Las mujeres no tienen herederos". He aquí una norma a la que ya estamos habituados. Pero mientras que ante el senadoconsulto de Orfitiano esta regla explicaba el hecho de que los hijos sólo pudieran suceder a su madre como herederos testamentarios o como cognados, en el tercer rango, después de 178 —y todavía en el siglo IV—, la regla sirve para explicar que el mismo heredero, *suus* respecto de su padre y, por tanto, inscrito, aun cuando estuviera emancipado, en la clase pretoriana de los descendientes, no puede siempre ser clasificado respecto de su madre, a pesar de haberse convertido en su primer heredero, en esta misma categoría de descendientes.

Vemos entonces a qué punto para comprender tal desemejanza, es menester

profundizar el análisis más allá del hecho propiamente patrimonial de la transferencia de bienes en la que toda sucesión desemboca. Pues, en este plano, la diferencia carece prácticamente de sentido. ¿O bien hay que considerar la incapacidad congenital jurídica de las mujeres para prolongarse en los herederos suyos como un fósil arcaico y privado de toda función? Pero, en este sentido, también la potestad de los hombres sobre sus descendientes debería ser un vestigio, lo que, como hemos visto en el orden sucesorio, no era el caso. Una vez más, la pregunta no recae sobre la realidad del derecho en relación con los hechos que parece recubrir inmediatamente. La pregunta concierne más bien a la pertinencia del lugar al que, en último análisis, conviene referir tal institución, aparentemente desprovista de consecuencias prácticas. Ya lo hemos visto antes respecto de la potestad paterna. Para reconocerle su sentido en la larga duración (en lugar de imaginar un estadio arcaico de la institución en que este sentido —Dios sabe cuál— existiría, luego un estadio ulterior en que lo habría perdido, aun cuando la veamos funcionar mejor), ha habido que desplazarla del registro realista de la organización doméstica y patriarcal al mucho menos visible, pero no menos real, de la transmisión masculina de derechos. De la misma manera, la dificultad del senadoconsulto Orfitiano para tratar en el mismo plano, a pesar de la similitud de sus condiciones sucesorias reales, a los hijos de madre y a los hijos de padre, nos invita a reflexionar no ya sobre la igualdad finalmente reconocida a ambas líneas (igualdad cuyos ínfimos detalles vendrán a recordar el arcaico pasado en que todavía no existía), sino, más bien, en un registro completamente distinto de aquel en que parece que debería apoyarse la interpretación realista, la incapacidad propia de las mujeres para subsumir el vínculo de la descendencia en el vínculo de la potestad. A las transformaciones del derecho sucesorio, significativas de cambios importantes en las solidaridades patrimoniales, se opone la perennidad del mundo de organización romano de la división de los géneros. Detrás del surgimiento de una institución nueva (la sucesión legítima de madres a hijos) se descubre, gracias a ciertas distorsiones formales, la perennidad del modo jurídico de administración de la diferencia de los sexos a lo social.

Por legítima que hubiera llegado a ser, la sucesión materna no operaba espontáneamente. Tanto antes como después de esta ley, los hijos y las hijas fueron, para la madre, herederos externos que tenían que hacer explícita su voluntad de recibir bienes de ella. Esta necesaria consecuencia jurídica de la carencia de potestad de las mujeres sobre su familia queda claramente indicada en el texto mismo del senadoconsulto: “Si quieren que la herencia recaiga en

ellos”. Como todos los herederos que no eran “suyos”, los hijos tenían que hacer acto de “adición de herencia”. Para ello disponían de un plazo de deliberación a cuya expiración, si habían renunciado, los colaterales agnáticos de la difunta, provisionalmente separados, recuperaban todos sus derechos anteriores: se ve así cómo un hijo repudia la herencia de su madre, y la herencia pasa al hijo del hermano de ésta.

Un caso paradójico: el hijo póstumo de la mujer

Sin embargo, los juristas se esforzaban por extraer todas las consecuencias lógicas de la situación en que se hallaban las mujeres con relación a los hombres: la de tener también ellas herederos legítimos en la persona de sus hijos (los herederos que les daba la ley). ¿Hasta dónde, gracias a esta transformación legal, este estatus femenino se acercaba al masculino? ¿Cómo explicar, a pesar de su fundamental asimetría, una convergencia que debía traducirse, necesariamente, en una aprehensión nueva del vínculo entre la madre y el hijo? ¿Era posible, prescindiendo de una traducción jurídica de este vínculo, en la modalidad masculina y en términos de potestad, incrementar más su naturaleza jurídica y reducir así la distancia que separaba la naturaleza de una madre y la de un padre en el plano del derecho? A mi parecer, ése era precisamente el objeto, puramente imaginario y escolar, de una casuística relativa a la figura, imposible de construir en derecho, del hijo póstumo de la mujer.

Así ocurre, por ejemplo, en el siguiente caso, del que informa Ulpiano:

> Si una mujer muere embarazada, y después de su muerte se le abre el vientre para sacar el hijo: este hijo está en condiciones jurídicas de ser admitido en la sucesión pretoriana de su madre como su cognado más próximo (esto es, lo que lo coloca después de los agnados de la madre). Pero, a partir del senadoconsulto Orfitiano, podrá formular su demanda en la clase de los herederos legítimos: se hallaba efectivamente en el vientre de la madre en el momento en que ésta murió.

En otras palabras, en adelante, el hijo extraído de una muerta es su heredero legítimo, de la misma manera que siempre se había considerado hijo póstumo del padre al concebido por un muerto. Esta aproximación se comprueba en otro pasaje de Ulpiano relativo a los testamentos inoficiosos: de la misma manera que el póstumo puede impugnar el testamento del padre que lo haya desheredado, “siempre que se hallara ya en el útero en el momento de su muerte” así también, “el hijo extraído por cesárea del vientre de la madre después de que ésta hubiera escrito su testamento puede impugnar este testamento”. Ya nos hemos encontrado, en una constitución imperial de 197, con esta tendencia del derecho

a asimilar la situación del hijo nacido de un muerto a la del hijo cuya madre muere en el momento mismo de su nacimiento. Ahora, la madre muere antes del nacimiento del hijo. Ejemplo que llega a la situación más extrema posible, caso límite mediante el cual los juristas, una vez más, buscan menos resolver dificultades concretas que establecer umbrales en cuyo interior lo improbable, integrado por el derecho, perdiera su carácter enigmático.

A partir de la existencia de la ley que fundaba la sucesión legítima de las madres, simétrica en cierto modo, y por primera vez, a la de la sucesión legítima de los padres, era tentador llevar el mimetismo hasta la evocación de un eventual póstumo materno, contrapartida del póstumo paterno. Lo único es que, mientras que esta última figura, relativamente frecuente en la naturaleza, permitía elaborar la idea de un vínculo paterno ficticio, mantenido durante el tiempo en que el hijo estaba en la matriz y hasta el momento del parto, la figura inversa, naturalmente excepcional, no podía significar sino que aun cuando fuera de una muerta, el niño nacía de una madre, pues de un cuerpo de mujer se lo había extraído: el cadáver era el de la madre; por tanto, el hijo era el heredero. La pertenencia póstuma a un padre estaba sujeta a la fijación legal de los términos de la concepción, y al mantenimiento del hijo por nacer en una dependencia jurídica prolongada hasta su nacimiento, a fin de asegurar esta continuidad de derecho sin la cual la sucesión era imposible. Pero ¿qué podía significar una pertenencia póstuma a la madre, caso, por lo demás, naturalmente absurdo, si un vínculo jurídico con autonomía en su potencialidad de acción no hubiese venido a duplicar el vínculo genético? Seguramente, el senadoconsulto Orfitiano veía a los descendientes de primer grado de toda mujer, y por primera vez, como sus herederos legítimos. Sin embargo, tengamos en cuenta que lo que es legítimo no es el hijo, sino el heredero en que la ley convierte a ese hijo. Pues nos hallamos aquí ante una asombrosa conjugación (asombrosa, a condición, sin duda, de querer asombrarse ante ella) entre la legalidad de la sucesión y la ilegitimidad de la filiación: la *hereditas* legítima se refería así tanto a los hijos cuyas madres estaban casadas, como a los bastardos nacidos de mujeres sin marido.

La madre tiene herederos, pero no hijos. Los bastardos

Los hijos concebidos indistintamente *(vulgo quaesiti*, expresión que designa a los hijos nacidos fuera del matrimonio) no están impedidos de reclamar la sucesión legítima de su madre, porque, por el mismo derecho según el cual se destinaran a sus madres sus propias sucesiones (esto es, por el senadoconsulto Tertuliano), se les ha destinado a ellos las de sus madres.

Las *Sentencias de Paulo* (comienzos del siglo IV) resumen perfectamente una

situación que la casuística nos da a conocer ya con anterioridad. Ya Juliano, contemporáneo de Adriano, consideraba que la madre era admitida a la sucesión de todos sus hijos, concebidos en el matrimonio o no. Para obtener este derecho bastaba que, libre de nacimiento, hubiera traído tres hijos al mundo, o que, antigua esclava manumisa, hubiera parido cuatro. La única condición que se requería era que los hijos hubieran nacido de una madre libre: una esclava liberada encinta daba nacimiento a ciudadanos a cuya sucesión, según el senadoconsulto, quedaban legitimadas. Ahora bien, las disposiciones de 178 se apoyaban en la misma indiferenciación jurídica de la maternidad que las que se habían adoptado bajo Adriano: "Se admiten a la sucesión legítima de su madre, como los otros, a los hijos *vulgo quaesiti*", declara Ulpiano. Importaba poco que su madre fuera libre de nacimiento o manumisa. Hasta podía haber concebido cuando era esclava, a condición de ser libre en el momento del parto: incluso si —expone la casuística— esta libertad, en el momento del parto, hubiera sido suspendida, a causa del plazo que disponía todavía para liberar a esta mujer, por quien la había recibido en herencia y que estaba, por el testamento, obligado a liberarla.

En el siglo II, pues, la ley no distingue entre maternidad legítima y maternidad natural: los mismos derechos se acordaban a la madre y al hijo, tanto que la concepción se remitiera al matrimonio como que no. Así es siempre en los siglos IV y V. Antes de una constitución de Justiniano, de 519, no se comprueba ningún cambio: pero entonces la ley decreta que, entre los hijos nacidos de una mujer de rango "ilustre", los procreados en bodas justas debían preferirse a los que lo habían sido fuera del matrimonio; "pues", dice el texto, "el respeto de la castidad es un deber que incumbe particularmente a las mujeres libres de nacimiento y de rango ilustre, y dejar que se designen bastardos constituye una ofensa a nuestro reino": razón agregada por la cual, en presencia de hijos legítimos, los ilegítimos perdían todo derecho a la herencia de su madre. Observemos que esta inhabilitación no se habría pronunciado en caso de que la mujer no hubiese concebido sucesivamente en y fuera del matrimonio: se hacía prevalecer entonces una filiación sobre la otra, lo cual muestra que la situación del derecho de los bastardos respecto de su madre no había cambiado en los otros casos. Eso no impide que esta distinción entre dos tipos de filiación materna, incluso limitada a las mujeres de los órdenes superiores, representa una considerable innovación respecto del régimen del derecho romano tradicional: lo aclara por contraste y nos ayuda a comprender lo que este régimen tiene de singular.

Lo importante no es tan sólo que los hijos nacidos fuera del matrimonio no se

referían más que a su madre, sino que, mucho más esencialmente aún no existía, desde el punto de vista de la madre, ningún modo jurídico de relación, pues a su respecto no se realizaba ninguna distinción entre los hijos concebidos por un esposo legítimo y los concebidos por cualquier otro: ella era siempre pura y simplemente la madre. No había, respecto de ella, por qué calificar a sus hijos como “hijos según el derecho” *(iustus filius),* calificación que sólo tenía sentido con relación al padre. *Iustus* era el hijo que éste había concebido o que se suponía que había concebido de una esposa legítima, durante el matrimonio. A una madre no cabía denominarla *iusta,* pues su identidad de madre no estaba determinada por el acontecimiento jurídico de sus bodas, sino únicamente por el nacimiento de un niño. En cambio, era necesariamente *certa:* ese nacimiento bastaba para designarla. La única cualidad jurídica que se podía exigir a una madre era la de ser “madre de ciudadano”, *mater civilis*: en el contexto en que disponemos de testimonios, esta expresión significa precisamente que la vocación a suceder los bienes de una romana no se reconocía más que a aquellos de sus hijos que, lo mismo que ella, eran ciudadanos romanos, y que se dejaba de lado a los que, por una u otra razón, habían perdido su ciudadanía (aun cuando, a la inversa, escribe Juliano, una romana no recibiera la herencia de los hijos que hubieran pasado a la condición de esclavos una vez liberados, porque, dada la hipótesis de que una mujer libre y ciudadana no tenía hijos o hijas esclavos, esta degradación de estatus hacía que ella “cesara de ser su madre”. *Mater civilis:* madre ciudadana y madre de ciudadano. Las “sucesiones legítimas” de las mujeres estaban reservadas al marco del derecho de ciudad: para gozar del beneficio de las leyes era menester ser ciudadano. Pero “civil” no definía el vínculo que unía a ellas, contrariamente a *iustus filius,* que calificaba el origen necesariamente legal del acontecimiento que unía al padre.

¿Es este régimen una innovación del siglo II? ¿Habrá que esperar las reformas sucesorias de Adriano y de Marco Aurelio para reconocer derechos ya sea a la madre, ya a los hijos de la madre, sin que fuera necesario precisar (como ocurrirá a partir de Justiniano) las circunstancias jurídicas de la concepción? Ciertamente, no. Ya una ley de Augusto liberaba de la tutela de sus agnados a las mujeres que habían traído al mundo tres hijos, sin exigirles que estuviesen casadas: sólo debían, sin más precisión, haber “parido tres veces”. Además, a las mujeres de estatus latino que habían “parido tres veces”, un senadoconsulto les acordaba la ciudadanía romana. Esta medida probablemente completaba la ley de la época augustea que acordaba la ciudadanía a los latinos que habían tenido al menos un hijo de su matrimonio con una romana, siempre que este hijo hubiera alcanzado

el año de edad. Por tanto, se ve claramente cómo, en el dominio de las ventajas legales conferidas a la paternidad y a la maternidad, la exigencia del *iustus filius* se opone a la del simple hecho de parir, oposición tanto más clara cuanto que el manuscrito de las *Reglas de Ulpiano*, donde se menciona este senadoconsulto, precisa que basta con que la mujer haya “traído tres bastardos al mundo”, lectura curiosa y, a mi juicio, falsamente rectificada por los editores del texto, cuando corrigen, sin ninguna razón, “*vulgo quaesito<s> ter enixa*”, por “*mulier quae sit ter enixa*” (es decir: “la que ha parido tres veces bastardos”, por “la mujer que ha parido tres veces”).

Vale la pena comparar también estas disposiciones legales con una cláusula testamentaria, inspirada probablemente en ellas, cláusula por la cual se concedía la libertad a una mujer esclava, “a condición de que traiga tres hijos al mundo”. En consecuencia, tanto en derecho privado como en derecho público, el parto libera, el parto naturaliza, el parto emancipa de la tutela, funda vocaciones sucesorias entre la parturienta y la progenitura, entre su progenitura y la parturienta. Por lejos que nos remontemos en el tiempo, no se tiene conocimiento de otro régimen de maternidad fuera de éste. En la época en que los derechos sucesorios entre madres e hijos se regían únicamente por el edicto del pretor a título de cognación, no se establecía ninguna diferencia entre los *vulgo quaesiti* y los otros. Se permitía reclamar la posesión de la herencia, “a causa del vínculo de sangre”, o “en razón de la proximidad”, “a los hijos *vulgo quaesiti* de la madre, a la madre de esos hijos, así como a los hermanos entre sí”. Nunca se habla de legitimidad ni de matrimonio para fundar tales derechos. No hay madre por adopción, ni por la concepción en matrimonio legal, ni por ninguna otra institución jurídica: sólo hay madre por parto.

Concepción legítima y nacimiento indeterminado

En el momento del parto, dicen muchos textos, el recién nacido adquiere el estatus en que en ese momento se encuentra la madre: nace esclavo, peregrino o romano según que ésta posea en ese instante la condición de esclava, de peregrina o de romana. Sin embargo, esta adquisición del estatus materno en el nacimiento es combatida por el principio contrario que quiere que el hijo “siga a su padre” *(patrem sequitur)* cuando ha sido concebido en bodas justas: entonces nace en la condición jurídica en que se hallaba el padre en el momento de la concepción. “Seguir a su padre” o “seguir a su madre”, he aquí dos vinculaciones mutuamente excluyentes: se nace libre o ciudadano, sea de padre o de madre, pero jamás de ambos. Nos hallamos aquí, sobre todo, ante dos

modalidades antitéticas de vinculación. El matrimonio confiere el estatus paterno; el nacimiento, el materno; el estatus se adquiere ya sea de un genitor que la ley designa (se supone que el genitor es el marido de la mujer), ya sea de una parturienta que ha concebido indistintamente de no se sabe quién *(vulgo)*. Por esta razón, la expresión que acabo de emplear —"nacimiento ilegítimo"— debe rectificarse de inmediato: no se puede hablar de ilegitimidad si no es a propósito del engendramiento, que sólo es cosa del hombre. La mujer recibe *(concipit)* el semen, ya sea de un marido de quien es la esposa legítima, ya de un varón cualquiera, indeterminado, que el derecho rehúsa reconocer y que jurídicamente se mantiene como "incierto" *(pater incertus)*. El derecho, pues, califica como legítimo o ilegítimo el momento en que una mujer es fecundada por un hombre *(legitime, illegitime concipi);* como legal o ilegal, la conjunción de los sexos, la *coniunctio maris et feminae,* es decir, la unión carnal que, como se recordará, da genéricamente su nombre al matrimonio y a la que en este caso se califica como "coito legítimo" *(iustus coitus, legitima coniunctio)*. Pero el nacimiento mismo escapa a las determinaciones de la ley. De una mujer justa o injustamente fecundada, los textos dicen unánimemente que un hijo "nace" o "sale": la madre lo hace salir de su cuerpo, lo saca a luz *(edere),* lo procura (pues éste es el sentido primitivo del verbo que significa dar a luz y parir, *pario)*. Este momento jamás recibe una calificación jurídica: no se caracteriza más que por el acontecimiento del que, entre siete y nueve meses antes, según el cálculo del "tiempo legal" *(justum tempus, legitimum tempus),* había sido protagonista un hombre.

De estos dos hechos, como admirablemente lo había entendido Bachofen, uno se comprueba inmediatamente, mientras que el otro se reconstruye. Pero la enorme originalidad del derecho consiste en haber edificado, sobre esta diferencia primera, un conjunto de instituciones en las que el contraste entre la naturaleza jurídica del hombre y la de la mujer —contraste captado en la diversidad de los acontecimientos que vinculan a todo ciudadano, respectivamente sea el uno, sea a la otra—se prolonga en un régimen de la filiación y de la sucesión en que el vínculo con el padre tiene una organización abstracta, mientras que el vínculo con la madre, no.

Matrimonio, concepción, parto. La transmisión de estatus

La materfamilias*, esposa del* paterfamilias

Así aparece la madre en el sistema jurídico romano: jamás se la instituye ni se la determina por derecho. En cambio, el título de “madre de familia”, correlativa de *paterfamilias*, depende estrechamente del matrimonio. Las fórmulas antiguas nos enseñan, sin lugar a dudas, que, bajo el nombre de *materfamilias* hay que entender la esposa de un ciudadano plenamente capaz. Así, cuando un romano adoptaba públicamente un hijo ante la asamblea de las curias presidida por el gran pontífice, la fórmula de la ley de adopción, ratificada por los comicios, implicaba la ficción según la cual ese hijo sería tan legítimo “como si hubiera nacido de ese *paterfamilias y* de *su* madre de familia”. Igualmente, en el matrimonio arcaico por compra simulada, el hombre preguntaba a la mujer “si quería ser su *materfamilias”:* su esposa. Es cierto que el marido también era, para su mujer, un “padre”; pero entre estas dos apelaciones no hay ninguna simetría. Pues la pregunta que la mujer dirigía a su futuro esposo tenía un sentido completamente distinto: “¿Y tú, quieres ser mi *paterfamilias?”* Con ello quería decir que el hombre bajo cuya potestad entraba por este tipo de matrimonio se convertiría para ella, jurídicamente, en un “padre”: un jefe de familia, un amo de casa a cuyo poder ella se sometería, junto con sus hijos. Al dirigirse a él con este título, la mujer, como nos lo confirma una glosa de Servio, quería decir que entraba en su casa como una hija, y que su marido “haría para ella las veces de padre”. Mientras que “padre” cubre el estatus del hombre que posee la plena capacidad jurídica, “madre” se aplica a la esposa que entra bajo la potestad de aquél. Tal es al menos, confirmada por gramáticos, juristas y arqueólogos, la acepción estrictamente especializada de la palabra en la época arcaica, cuando entre marido y mujer se practicaba el acuerdo por el cual ésta se ponía formalmente en la “mano” de aquél. Más tarde, según el lenguaje de los juristas de la época imperial, “madre de familia” designa simplemente a la esposa, la mujer casada incluso al margen de esta convención particular. Pero es cierto que, por principio, la mujer debía su estatus matronal al matrimonio.

Ahora bien, este nombre de la esposa-madre indica mucho más que un simple hecho de sociedad, a saber, que en Roma los hombres consideraban a las mujeres, en lo esencial, en su capacidad para ser madres. A este respecto, nada distingue a Roma de las otras sociedades antiguas, y más en general, de la casi totalidad de las sociedades humanas antes de la emancipación de las mujeres en el mundo industrial contemporáneo. Lo que merece la mayor atención, más allá de todas las generalidades sociológicas que pueda inspirar el tema de la mujer-

madre, es un hecho de orden institucional, éste sí absolutamente original: lo que hace que una mujer acceda al rango socialmente reconocido de *materfamilias* no es ya el parto, sino el matrimonio. Benveniste no había dejado de destacar la singularidad del nombre latino del matrimonio, *matrimonium,* en tanto significa la "condición legal de *mater":* el matrimonio es el estado de madre al que se destina a la muchacha que su padre da, cuando ella toma esposo, y en el que ella misma se compromete personalmente. Sin embargo, el destino de madre de la esposa indica mucho más que una función a la que las mujeres, por su estado, están destinadas. No basta con decir que la mujer está casada para que se convierta en madre, incluso cuando sea consecuentemente verdadero que, según la fórmula legal, un hombre toma mujer "para obtener hijos de ella", e incluso cuando una de las causas más a menudo comprobadas de repudio, a partir del siglo II a.C., sea la esterilidad de la esposa, o su fecundidad insuficiente. Hay que subrayar además que el derecho, al forjar el nombre de *materfamilias* para designar a la esposa legítima, construye la maternidad de la mujer como un estatus que se concreta en el único hecho de estar unida a un *paterfamilias:* el código de las dignidades institucionales desnaturaliza la maternidad para absorberla, en el plano ideal y en el ficticio, en el estado de esposa de un ciudadano importante. Un estatus que, cuando se lo aborda con rigor, presupone realizada por el matrimonio la función que la ciudad asigna a las mujeres púberes: procurar una descendencia a los ciudadanos llenando de hijos a sus maridos. Por esta razón —precisan ciertos textos— se llama "madre de familia" a una esposa que aún no ha procreado. Lo mismo ocurre con la "matrona", que sólo se distingue de la primera en que no entra en la potestad de su marido y conserva su estatus jurídico previo; también ella lleva un nombre que deriva de *mater,* a pesar de que no deba su estatus sino a la dignidad que le confiere el matrimonio, "aun antes del nacimiento de los hijos".

Es verdad que una tradición divergente asocia, en el matrimonio, el título de *matrona* o de *materfamilias* a la procreación: un solo hijo dará derecho al primer nombre; varios, al segundo. No obstante, más allá del hecho de que esta tradición sólo se cita para discutirla de inmediato, tiene en su contra los usos ya mencionados de fórmulas arcaicas, y más aún el uso corriente de "matrona" ya en el sentido de esposa legítima, ya, en ciertos textos, incluso en el de "mujer de buenas costumbres", esto es, aquella que, al no ser actriz, ni prostituta, ni sirvienta de taberna o de posada, tenía derecho a la protección de su *dignitas y* merecía ser honrada como una esposa.

Padre, madre, he aquí dos estatus jurídicos correlativos (en la medida en que,

según el derecho más antiguo, no hay más madre que la esposa de un *pater)* y, sin embargo, heterogéneos, pues son completamente distintos los acontecimientos por los que la mujer y el hombre acceden a sus respectivos estatus. Ambos estatus, sin duda, dejan un cierto juego a la ficción: un hombre es "padre" sin descendientes, con tal de que no tenga ascendientes; una mujer es "madre" sin hijos a condición de tener un marido. Pero de inmediato se ve aparecer entre ellos, precisamente, una vez más, una irreductible disparidad. La parte de la ficción es mucho menor en el título de *materfamilias* que en el de *paterfamilias.* Una mujer situada como esposa en la casa de un ciudadano se convertía en realidad en esa madre que su título de esposa anticipaba y solemnizaba en virtud de los hijos que traía al mundo, mientras que un "padre de familia" no existía jamás si no era como heredero directo de su ascendiente masculino. La función paternal se consumaba en un orden puramente sucesorio, es decir, en una lógica de la transmisión por fallecimiento.

Esta nueva asimetría en el grado de ficción que entrañan los títulos de "padre" y de "madre" permite comprender una singularidad del matrimonio romano. A pesar de su finalidad abiertamente procreadora, a pesar de la presencia explícitamente exigida de ambos sexos, cuyo acoplamiento sirve para designarlo, el matrimonio romano existía jurídicamente aun sin consumarse. La consumación de la unión sexual no era un elemento constitutivo cuya ausencia, como más tarde ocurriría en el derecho canónico, sirviera para declarar inexistente el matrimonio. Tal como comprobaba Ulpiano y lo afirmaban otros juristas, "lo que constituye el matrimonio no es el hecho de yacer juntos, sino el consentimiento". Veremos que esta regla, lejos de tener que interpretarse —lo que han hecho algunos juristas contemporáneos— como signo de la naturaleza puramente consensual del matrimonio romano (lo que, por otra parte sería lisa y llanamente una interpretación tautológica), remite en realidad a las condiciones diferenciadas del sexo masculino y del sexo femenino en el matrimonio. El que para la existencia del matrimonio romano importara poco que se hubiera consumado o no, no se debía, seguramente, a que el derecho valorara y protegiera en él la virginidad de la esposa, y menos aún a que —como harían los predicadores cristianos a partir del siglo III— se estimara que la castidad de los esposos constituía una vía de perfección de la unión conyugal. Nada de esto en absoluto. Lo que debe verse detrás de esta indiferencia del derecho romano a la realización física de la *"coniunctio maris et feminae"*, no obstante presuponerla, es otra y muy distinta indiferencia, asociada a la estructura jurídica de la filiación. En esta estructura no tenía cabida el que un padre fuera realmente el

genitor de los hijos nacidos de su esposa legítima; interesaba poco incluso que no estuviera en condiciones de procrearlos.

Es preciso volver ante todo a la naturaleza jurídica del vínculo conyugal, que los juristas de Roma definieron de una manera puramente abstracta, sin ninguna referencia a los cuerpos. Ciertamente, la jurisprudencia (y desde época muy antigua la jurisprudencia pontifical, como lo ha mostrado S. Tafaro) había tenido mucho cuidado en establecer las condiciones de pubertad que se exigía al hombre *pubes* y a la mujer *viripotens* —esto es, a la mujer "en condiciones de soportar un hombre"—. Para los muchachos, la edad de la pubertad se fijaba en catorce años cumplidos; esta madurez, según ciertas escuelas, debía ser confirmada por un examen corporal: se debía comprobar, según el *habitus corporis*, que el joven era capaz de engendrar. A las muchachas, por el contrario, se las consideraba siempre núbiles a los doce años cumplidos, sin inspección de su organismo; para ellas, la capacidad fijada a partir de su "edad legal" *(legitima aetas)*, para retomar una expresión del jurisconsulto republicano Servio, era irrefragable y no cedía ante el desmentido de los hechos. Fuentes jurídicas dignas de confianza muestran incluso que se prohibía el examen prenupcial de las jovencitas (Justiniano, en 529, extenderá esta interdicción a los muchachos): lo cual es ampliamente confirmado por los textos de medicina que en este sentido ha estudiado A. Rousselle. A primera vista, pues, la madurez sexual se exigía a ambos esposos a través de la aplicación de un dispositivo que combinaba presupuestos legales y, eventualmente, una verificación de pubertad del joven. He ahí, en el conjunto, un primer orden de datos que, a pesar de dejar de lado el "yacer juntos", destinan netamente el matrimonio romano a la función de procreación. Para esta función, de una manera u otra, el hombre y la mujer recibían su certificado de aptitud. Pero eran sólo presupuestos de la institución: no se llegaba a exigir que se realizaran.

Por ejemplo, la casuística ilustraba el principio según el cual el matrimonio era perfecto ya antes de toda consumación carnal: una mujer debía guardar luto por un marido con el que se había casado en ausencia y con el que nunca se había encontrado; o bien, ejemplo que D. Dala ha comparado oportunamente con el anterior, una virgen podía intentar acción judicial por la restitución de la dote, aun cuando no hubiera perdido la virginidad en el momento de la disolución del matrimonio: el matrimonio era perfectamente válido, y la propiedad de los bienes dotales se había transferido utilitariamente al marido. Mejor todavía, una constitución atribuida a Zenón hace prevalecer siempre, en 475, el principio romano de la perfección jurídica del matrimonio no consumado. En este caso, el

emperador bizantino había repudiado la costumbre egipcia del levirato, en razón de las interdicciones matrimoniales entre afines, y eso a pesar de que la viuda del hermano muerto hubiera quedado virgen, porque, explica el texto de la ley, “sólo por error se ha podido creer que el matrimonio no se ha contraído realmente cuando los esposos no se han encontrado corporalmente”.

Hay hipótesis de escuela que consideran incluso que, a causa de impotencia del marido, el matrimonio pudiera no haberse consumado jamás: no por ello la unión dejaba de ser un matrimonio, y los hijos que la mujer trajera eventualmente al mundo tenían por padre legítimo a su marido. De donde deriva toda una casuística sobre la paternidad del *spado*, palabra que designa a la vez al eunuco y al impotente. El eunuco no sólo tenía derecho a casarse y a adoptar, sino que también podía, lo mismo que el hermafrodita en quien prevalecían los órganos viriles, como se recordará, instituir un heredero póstumo: por esta operación jurídica, los hijos que nacieran de su esposa le serían legalmente atribuidos.

Como se puede comprobar en la lectura de los textos, el derecho romano aborda fríamente la operación mediante la cual el marido de lady Chatterley se procura el heredero que él mismo era incapaz de engendrar. La presunción de paternidad en beneficio del marido de la madre atribuía al hombre, en todos los casos, una descendencia legítima: la fecundidad de la esposa bastaba para asegurar la paternidad del esposo.

La abstracción del vínculo paterno

En principio, a pesar de las prácticas testamentarias, a pesar incluso de las reformas de derecho pretoriano y de la ley, la mujer carecía de sucesor que continuara su persona tras su fallecimiento. A diferencia del hombre, los descendientes de una mujer no la prolongaban *post mortem*. En el sistema de la transmisión masculina, cada uno era meramente el eslabón de un proceso ininterrumpido que trascendía su individualidad propia (proceso analizado más arriba como una unión de potestades contiguas). El poder operaba en último análisis como una verdadera correa de transmisión. A su muerte, los detentadores sucesivos de este poder dejaban al heredero “suyo” que aún tenían bajo su potestad con el mismo patrimonio y el mismo poder que ellos mismos habían recibido a la muerte de quien les había precedido. Se ve así hasta qué punto el derecho romano logró llevar el vínculo paterno a la abstracción. Abstracto en su principio mismo, en su origen, lo es más aún en su duración, en su vida. Sólo realiza plenamente su esencia en y por la muerte, cuando la

desaparición del padre da lugar al nacimiento del hijo al estatus de paternidad al mismo tiempo que le permite acceder a la autonomía jurídica y al dominio del patrimonio. La presunción de concepción funda una relación en cuyo interior una verdad artificial sustituye por completo a una verdad natural: la verdad institucional de la potestad (que nace, vive y muere de su propio nacimiento, de su propia vida y de su propia muerte) trasciende la verdad supuesta del acto de engendrar. Precisamente por esta razón, la constitución de una dependencia paterna nunca es definitiva. Es cierto que el niño concebido en un matrimonio justo toma el estatus del padre en el nacimiento mismo —recibe, sobre todo, su ciudadanía—, pero la historia de sus relaciones no está determinada de una vez para siempre por el origen del que su vínculo procede. La potestad paterna prosigue su destino aleatorio y frágil, rota tanto como es posible por todos los grados de la *capitis deminutio.* La esclavitud del padre o del hijo la disuelve; y el mismo efecto tienen la pérdida de la ciudadanía o el paso del hijo a una dependencia jurídica distinta de la de su padre, por adopción, incluso su propia adopción, o por emancipación. De esta suerte, la abstracción del vínculo paterno se confirma en las instituciones derivadas de su fundamento ideal: a la idealización de un origen genético legalmente supuesto se agregan la sublimación de un lazo originario convertido en un poder al que la muerte da nacimiento y renueva, y luego en la autonomía de un destino jurídico en el curso del cual el vínculo perdura o se interrumpe.

“Seguir a la madre”: el cuerpo de la parturienta y el estatus de los hijos bastardos

Cuando los textos hablan, por el contrario, de que el hijo “sigue a la madre” porque su concepción ilegítima hace que adquiera el estatus de la que le dio nacimiento, hay que entender que el parto no sólo es el acontecimiento que determina esta consecuencia, sino que, mucho más que eso, a él se reduce la historia de una solidaridad jurídica íntegramente contenida en este momento único. La serie completa de accidentes en virtud de los cuales el estatus de la madre o el del hijo varían luego en el curso de sus respectivas existencias no altera la naturaleza de un vínculo que, al no haber sido sancionado por el derecho, no puede ser ni artificialmente prolongado, ni roto. Las únicas modificaciones de estatus que para el hijo implica la biografía jurídica de su madre son aquellas que sufre o de las que se beneficia *in utero:* las que se producen antes del parto en que toma estatus en relación con ella. Así, la esclava manumisa embarazada daba nacimiento a un hijo libre y ciudadano (si era la

manumisa de un amo ciudadano romano); del mismo modo, aunque a la inversa, la libre de nacimiento que se convertía en esclava durante el embarazo daba obligatoriamente nacimiento a un hijo esclavo. Esta regla estaba tan firmemente establecida, y era formulada con tanta claridad en su principio ("los hijos concebidos fuera del matrimonio adquieren su estatus el mismo día de su nacimiento"), que fue necesario un escrito especial de Adriano para otorgar la condición de libres a los hijos de una mujer condenada a muerte. En efecto, la ejecución de las mujeres embarazadas se retrasaba hasta después del parto; pero una condena capital también acarreaba automáticamente la degradación servil. Por tanto, el hijo que la condenada llevaba en el vientre debía nacer necesariamente esclavo. De allí el escrito imperial que, mejor que cualquier otro texto, nos muestra el rigor de la norma que no admite excepción.

No siempre se reconoce esta norma en todas sus consecuencias, a causa, sin duda, de los cambios que tuvieron lugar en el curso del siglo IV, y consagrados por Justiniano, en favor de la libertad de los hijos concebidos de una mujer libre o manumisa que durante el embarazo cae al estado servil. El *favor libertatis* suavizaba así el rigor de la regla clásica según la cual la determinación del estatus no surge de la concepción, sino del nacimiento: se terminó por admitir que el niño concebido en un vientre libre nacía libre, cualquiera fuera la situación de la madre en el momento del parto. Es seguro que esta nueva óptica no puede remontarse a la época en que la regla se formula todavía con todo rigor, lo cual ocurre invariablemente en los siglos II y III. Dentro de este espíritu se da la discusión del caso de la esclava que había sido manumisa durante el embarazo y luego volvía a ser esclava: se terminó por decidir que el niño gozaba entonces de una libertad que le otorgaba el tiempo intermedio *(medium tempus)* que había pasado en el vientre de una madre sucesivamente esclava, libre y nuevamente esclava.

Durante toda la época clásica, sin embargo, prevalecía la regla que quería que el estatus del hijo sin padre legítimo quedara fijado al cuerpo de la parturienta. De allí la extremada atención que los juristas dedican a los casos límites (una vez más), en que debía observarse con tanta mayor precisión el momento del nacimiento cuanto que este nacimiento repercutía en el estatus de la madre, de la que, al mismo tiempo, el hijo tomaba el suyo. Veamos un caso: Arescusa será manumisa por testamento, a condición de que traiga tres hijos al mundo. Pero ¿qué pasará si pare gemelos por dos veces? ¿Cuál de los dos hijos de la segunda pareja de gemelos nacerá de una madre manumisa, y, por tanto, libre? Del mismo modo, si pare en la primera oportunidad un hijo único, y en la segunda

trillizos: ¿cuál de estos últimos nacerá libre de un vientre manumiso por el tercer nacimiento? Es menester examinar, responden los juristas, la serie exacta de los nacimientos, la secuencia precisa que da sucesivamente a luz el tercer hijo, que libera la madre, y el cuarto, que nace libre de una madre ya liberada. Pues

la naturaleza no permite que dos hijos salgan al mismo tiempo del cuerpo de su madre: es imposible que, debido a un orden incierto de los nacimientos, no resulte claro cuál (si el tercero o el cuarto) nace en servidumbre y cuál en libertad. En el momento preciso en que comienza (el penúltimo) parto, se cumple la condición testamentaria y hace que el último hijo nazca del cuerpo de una mujer libre.

Tal es la determinación del estatus por la madre: una cuestión de hecho.

Todos estos acontecimientos, sin embargo, sólo tienen importancia *in utero.* Pues entonces el hijo se confunde con su madre: "Parte de sus vísceras", tal como lo definía Ulpiano, no siempre tiene existencia propia. En el momento del nacimiento conservaba, en tanto sujeto en adelante autónomo, la condición jurídica en que se hallaba entonces su madre, con la que él dejaba tan sólo de formar una unidad. Pero, a continuación, puesto que no los unía ningún vínculo de derecho capaz de articular el destino jurídico de uno sobre el del otro, su relación, que para el derecho no era más que una relación de hecho, ya no se modificaba en virtud de los cambios de estatus que les afectaran personalmente. Dado que una mujer no tiene herederos "suyos" —dice un texto—, es decir, herederos bajo su potestad, nunca está en condiciones de perderlos por *capitis deminutio*. Del mismo modo, los "herederos legítimos" que le daba el senadoconsulto Orfitiano no experimentaban a su respecto los cambios que ella o ellos experimentaran: con la excepción, como se recordará, de la pérdida del derecho de ciudadanía, que los privaba del beneficio de la ley romana, sin perjuicio de un vínculo extraño a la legalidad. La madre o sus hijos podían, por separado, ganar o perder su autonomía jurídica, pasar de la esfera de un poder a la de otro: estas disociaciones no tenían lugar más que en relación con *pater,* pero jamás entre ellos, cuya relación era ajena al derecho. Por una decisión de la que informa Ulpiano, se llegó incluso a reconocer a los condenados a una pena capital, a pesar de que en ellos la degradación de estatus era máxima, la sucesión legítima de su madre, siempre que una medida de gracia les hubiera restituido la ciudadanía: en este caso, ya no se tenía en cuenta una pérdida provisional de la ciudadanía, a tal punto se había reconocido la independencia del vínculo de naturaleza con la madre respecto de toda elaboración institucional.

Por tanto, nada de solidaridad de estatus entre una madre y sus hijos, fuera de la que produce el nacimiento por contigüidad de dos vidas en el momento mismo

en que una procede de la otra. Es así como se transmitía la libertad y la ciudadanía de la madre: por el último contacto de dos cuerpos que se separan. Cada uno de ellos llevaba a continuación su propia existencia en cuanto al estatus, que oscilaba con independencia recíproca: ningún cimiento jurídico (salvo, eventualmente, en la época antigua, el poder de un jefe de familia común a esposa e hijos) los mantenía artificialmente unidos; ningún artificio de derecho establecía entre ellos unidad indisociable alguna, unidad que, por un artificio más, se perpetuara en una sucesión continuada de los vivos a los muertos.

La ciudadanía de origen: ciudad de origen del padre y ciudad materna

Los modos de relación y los modos de sucesión se complementan. Bachofen había comprendido admirablemente la naturaleza de la oposición que el derecho romano pone en práctica entre los principios del vínculo materno y del paterno: uno, físico, o, según su expresión, naturalista (el nacimiento); el otro, inmaterial y abstracto (la concepción). Sólo que —interpretaba Bachofen, de acuerdo con la modalidad evolucionista que dominaba la historia institucional de su época—, la antítesis de estos dos principios y el pasaje de uno al otro: como la marca, que ha dejado el derecho, de la superación del "principio materno" por el "principio paterno". En realidad, el segundo se articula sobre el primero en el seno mismo de un único sistema legal, y no por desarrollo progresivo: en el matrimonio, la madre determina la paternidad del marido. No nos hallamos ante dos derechos sucesivos, sino ante un régimen perfectamente coherente del ordenamiento de los sexos. Pero el sistema de esta división no aparece tan sólo en el origen, material o espiritual, del vínculo de filiación que une a cada uno con su padre y su madre. También se encuentra en la organización jurídica de su duración. En este sentido, el derecho sucesorio romano presenta el monumento más elaborado del orden sexual que se puso en práctica en Roma desde la época arcaica, al menos desde los tiempos en que, gracias a la ley de las XII Tablas, estamos en condiciones de comprender la relación necesaria existente entre masculinidad, poder y sucesión continua. Este orden es también político, pues gobierna la transmisión de la ciudadanía.

En la época imperial, la ciudadanía romana se comunicaba por el canal de una ciudadanía municipal a la que los juristas daban el nombre técnico de *origo*, origen. Este sistema fue instituido sin duda en el curso de las primeras décadas del siglo I a.C., cuando se integraron las ciudades y las comunidades itálicas: a partir de entonces, eran romanos de nacimiento todos los que nacían con calidad de ciudadanos de las ciudades pertenecientes a la "patria común". Los que

nacían de un matrimonio legítimo seguían la *origo* de su padre; los que nacían fuera del matrimonio, seguían la *origo* de su madre. A primera vista, se trataba de una estructura muy simple: la ciudadanía se transmitía tanto por vía masculina como por vía femenina. Pero la complejidad de esa estructura comienza a desvelarse apenas nos percatamos de la diferencia que separa las temporalidades propias de cada una de las ramas de la filiación cívica. La *origo* paterna no era el lugar del nacimiento del padre, sino la ciudad de la cual el padre extraía su propio origen paterno, y así sucesivamente, en ascensión sin fin. Del lado masculino, no había límite para esta regresión en el tiempo, o, si se prefiere, para esta inmovilización que el tiempo hacía de la duración. De tal manera que, en el orden político, la continuidad sucesoria se fijaba en un sitio que no era necesariamente el de la residencia, sino el de la pertenencia cívica. Así, la ciudadanía de los ascendientes se prolongaba en la ciudadanía de los descendientes.

¿Funcionaba de la misma manera la *origo* materna? Un texto de Neracio (jurista de la época de Trajano, a comienzos del siglo II d.C.) nos dice que la madre es quien proporciona el origen primero, la *prima origo:* “Quien no tiene padre legal extrae de su madre su origen primero, y este origen se cuenta a partir del día en que es traído al mundo”. En un sentido práctico, este texto no puede querer decir otra cosa que la *origo* adquirida por la madre arranca del momento del parto, que el hijo toma la ciudadanía que posee la madre en ese instante. Pero al calificarla de “primera”, el jurista quiere significar que la ciudadanía local del hijo no le viene de más allá que su madre. En comparación con el texto de Ulpiano ya citado, que nos informaba de que “la madre es el comienzo y el fin de su propia familia”, este fragmento de Neracio nos ayuda a comprender por qué la transmisión femenina es una sola: lo que proviene de la mujer no se inscribe en la sucesión del tiempo, sino que representa un comienzo absoluto.

El régimen de las incapacidades

Comienzo y fin, comienzo absoluto: ¿hay alguna relación entre esta reducción de las mujeres a su propia persona y el régimen de las incapacidades que caracteriza su estatus? En su gran diversidad de naturaleza, y habida cuenta de las evoluciones que cada una de ellas conocía por separado, es difícil hacernos una idea coherente de las múltiples derivaciones que padece la condición jurídica de las mujeres romanas en relación con la de los hombres. La lengua fría

de los juristas justificaba todas estas diferencias por la inferioridad natural de las mujeres: por su debilidad congénita, por los límites de sus facultades intelectuales, por su ignorancia del derecho. Por lo demás, este discurso no es exactamente el discurso de los juristas. Catón el Antiguo pronunció en 195 a.C. una arenga de la que es posible que el compilador bizantino Zonaras nos transmitiera una versión más fiel que la que leemos en Tito Livio, completamente reelaborada: se alaba allí una sabiduría propia de las mujeres, hecha de reserva y de moderación. La subordinación natural de las mujeres a los hombres, tema aristotélico que tal vez encuentre su traducción latina en el argumento catoniano de una superioridad *(majestas)* de los esposos sobre sus esposas, era en todo caso un motivo que Cicerón asociaba a la institución de la tutela legal de las mujeres, por Tácito o los oradores, al matrimonio, etc. Por tanto, bien poca es la originalidad que se encuentra en la ideología *misógina* de los juristas romanos, así como tampoco hay originalidad en el pensamiento inverso de un Gayo, quien, en la época antonina, declara que el argumento de la ligereza de espíritu de las mujeres no termina de convencerlo: Columela, en su tratado de economía doméstica, reconocía a las mujeres las mismas facultades de memoria y de vigilancia que a los hombres. Estos lugares comunes no presentan demasiado interés para la historia de las instituciones.

Más útil resulta tratar de confeccionar una lista de las afinidades que confieren sentido al conjunto de las incapacidades femeninas y permiten ir un poco más allá de la mera comprobación de la inferioridad de su estatus jurídico en relación con el estatus masculino. Un trabajo reciente de J. Beaucamp (trabajo extremadamente valioso por la utilización que hace de fuentes papirológicas poco conocidas) intentan poner orden en una materia en la que a menudo no se han superado las simples enumeraciones didácticas. Por ejemplo, a las incapacidades propiamente dichas, el autor opone las “protecciones”. Pero ¿hay una diferencia tan grande entre la prohibición de que tradicionalmente se hacía objeto a las mujeres romanas de desempeñar el papel de procurador, de representante (interdicción que corresponde a un régimen de incapacidad) y la prohibición de ser fiadoras de otros, de garantizar las deudas de un tercero, que la ley les impone entre 41 y 65 d.C., prohibición que, por el contrario debería analizarse bajo el concepto de protección? ¿No es la protección, en ambos casos, una suerte de corolario de la incapacidad? Y sobre todo, ¿no puede depender, como en la doble prohibición de postular y de interponerse a favor de otro, de la idea de una incompetencia para actuar en nombre de un tercero, de una incapacidad para ocupar el lugar de otro? La misma obra clasifica también, con

gran utilidad, las incapacidades en cuestiones públicas, judiciales y familiares. Este orden tiene al menos el mérito de ser claro y lógico. No obstante, no siempre se impone con la misma evidencia en el funcionamiento real de las instituciones. Por ejemplo, ¿hay una distinción igualmente clara entre la exclusión de determinadas actividades políticas o cívicas y la incapacidad de las mujeres, efectivamente regida por el derecho familiar, para adoptar un ciudadano e incluso para participar como esposas en la adopción a la que proceden sus maridos? ¿No es posible tratar (evidentemente, sin la pretensión de cubrir la totalidad del campo de las incapacidades) de identificar, en este dominio del estatus femenino, las lógicas comunes al derecho privado y al derecho público? ¿E integrar algunos de los elementos de este estatus en todas las otras características, que ya se han evocado, determinantes de la separación jurídica de los sexos?



Fragmento del sarcófago de Cornelius Statius. Se representa la educación del niño: el aprendizaje y los momentos de juego. París, Museo del Louvre.

Carencia de potestad e incapacidad para adoptar

Puesto que he enfocado todo mi análisis en la división de los sexos y en su ordenación en un régimen de transmisión del patrimonio, del poder y de la ciudadanía, comenzaré esta breve exposición sobre las incapacidades femeninas por las que, a mi criterio podría servir como emblema de todas las otras: las mujeres romanas estaban radicalmente excluidas del derecho de adopción. "Las mujeres no pueden adoptar en absoluto", escribía Gayo, "puesto que ni siquiera tienen bajo su potestad a sus hijos naturales": pasaje que adquiere toda su significación cuando se sabe, por el parágrafo precedente, que los impotentes y los eunucos, a pesar de su ineptitud física para engendrar, tienen capacidad jurídica para adoptar. He aquí, pues, un acto jurídico, la adopción, que hunde directamente sus raíces en esta "potestad", de la que ya he explicado suficientemente que las mujeres estaban excluidas por principio.

Pero sobre todo no imaginaremos —como, sin duda erróneamente, han hecho algunos— que la mujer estaba presente en el acto de adopción realizado por su marido. Las fuentes jurídicas dicen explícitamente lo contrario: no sólo "los hombres pueden adoptar hijos aun cuando no tengan esposa", sino que, incluso si estaban casados, su cónyuge era totalmente extraña a una operación que no la convertía en madre del hijo elegido por su marido. Por esta razón el rito judicial de adopción sólo ponía en contacto al padre y al adoptado: ninguna mujer participaba en él para desempeñar el papel de la madre, ausente por principio. En la modalidad arcaica de adopción ante la asamblea del pueblo, es verdad, el formulario de la ley llamada de adrogación enunciaba la ficción según la cual Lucio Valerio, el adoptado, sería el hijo legítimo de Lucio Ticio, el adoptante, con el mismo derecho que si hubiera nacido de este padre y de su *materfamilias*, su esposa. Pero en esta fórmula no hay que ver otra cosa que la redacción de una ficción: se consideraba al adoptado como nacido de su padre, lo que implicaba que hubiera debido nacer de una esposa del padre. En este caso, la adopción "imitaba a la naturaleza", razón por la cual, por lo demás, la diferencia de edad entre el adoptando y el adoptado debía respetar la diferencia mínima que hubiera hecho posible que el primero engendrara al segundo. Pero la esposa no se menciona aquí más que a título de presupuesto necesario para una simulación jurídica. Esta simulación no exige su presencia, ni tan siquiera su existencia real.

Las esposas, en consecuencia, no intervenían en el acto, y el acto no tenía ningún efecto sobre ellas. En el momento del ritual, cuando se aseguraba que existían, tan sólo se estaba fingiendo: la presuposición de existencia no tenía más utilidad que la de servir al artificio del acto. E incluso este artificio sólo se enunciaba en el procedimiento más antiguo, el de la *adrogatio* ante los comicios

curiados. En el procedimiento más reciente de la triple emancipación (venta solemne) del hijo ante el magistrado urbano ya no se la menciona. Y tampoco en la práctica de las adopciones testamentarias, que no sólo estaban prohibidas a las mujeres, sino que las mujeres no eran ni siquiera asociadas a ellas por sus maridos cuando éstos elegían un sucesor de sus bienes, que también debía llevar su nombre. Habrá que esperar a la época de Diocleciano, y luego al derecho del siglo VI para ver, por autorización expresa del emperador, que una mujer obtiene el derecho de considerar como hijo propio a un allegado, elegido por ella, como consuelo y en sustitución de un hijo muerto. Pero durante toda la época clásica el principio de la incapacidad para adoptar no conoció ninguna excepción. Tal ineptitud para tener herederos "suyos", incapacidad directamente asociada a la falta de potestad de las mujeres.

Carencia de potestad y carencia de tutela

En el mismo orden de ideas, las madres estaban privadas del ejercicio de la tutela de sus hijos menores. Desde siempre las había dejado de lado la ley de las XII Tablas, que concedía esa carga al pariente masculino más próximo de aquel que, por fallecimiento, dejaba fuera de su potestad hijos impúberes. Los impúberes y, cualquiera fuera su edad, las mujeres, pasaban así de la potestad del muerto a la de su agnado más próximo: un hermano, un tío, un primo. Los intérpretes más autorizados del derecho civil consideraban, sin excepción, a partir de la jurisprudencia republicana hasta el siglo II de nuestra era, que tal prerrogativa era tarea exclusivamente masculina, un *munus* virile. Y así como la mujer no recibía la tutela legítima, tampoco estaba habilitada para designar en su testamento un tutor para sus hijos. Pues no se podía instituir tutor testamentario si no era para los herederos "suyos", sobre los que aún se detentaba potestad en el momento de morir. Carga transmitida de hombres a hombres, pues; transmitida por quienes detentaban una potestad a quienes, en su lugar, la detentarían provisionalmente sobre los menores, hasta la mayoría de edad de éstos, o sin límite de tiempo sobre las mujeres, incluso púberes, en tanto no estuvieran casadas, en tanto no entraran, por matrimonio, bajo la potestad de un marido.

El jurisconsulto republicano Servio Sulpicio definía la tutela como un *poder:* como un poder que se ejercía directamente sobre las personas, *in capite libero.* Pero el tutor, además, agregaba su *autoridad* a los actos de gestión cumplidos por su pupilo. Mediante esta garantía que le aportaba, el acto recibía de él un complemento de validez con el cual no tenía eficacia. Poder sobre las personas y

autoridad para conferir pleno valor a los actos jurídicos de otros: para perfeccionarlos ratificando en ellos las manifestaciones de una voluntad lacunar. De esta tarea de confirmación, de esta consolidación de la actividad de un incapaz, el derecho romano exceptuaba a todas las mujeres. No tanto porque fueran personalmente incapaces, como en razón de los límites de su esfera de acción, que coincidían con los de su propia persona.

Ésta es la norma, que corresponde a una estructura casi inmóvil. La historia de las prácticas, en cambio, nos muestra cambios a veces rápidos en los hechos, y mil formas de adaptaciones del derecho a las transformaciones sociales. Pero tengo que subrayar una vez más que el historiador del derecho perdería de vista su objetivo esencial si se contentara con describir los movimientos dominantes, si no prestara atención, por el contrario, al descubrimiento de qué *formas,* qué *rodeos formales,* deben adoptar en la práctica las evoluciones para permitir su permanencia propia a las estructuras que escamotean, pero que no alteran.

La imposibilidad de una tutela de las madres chocaba en Roma con un hábito bien comprobado desde la época republicana: las viudas criaban por sí mismas a sus hijos, controlaban por sí mismas su mantenimiento y su educación hasta la edad adulta. Ya era bastante frecuente que después del divorcio, la mujer, casada nuevamente o no, obtuviera de su primer marido la custodia de los hijos del primer matrimonio, que muy a menudo cohabitaban con los de un segundo matrimonio. Seguramente no era ésta la regla, como lo muestra la retención de una parte de la dote por el marido, proporcionalmente a la cantidad de hijos cuya carga conservaba *(retentio propter liberos).* Pero era una práctica muy corrientemente admitida. Bajo el Imperio, un rescripto de Antonino Pío acordó incluso a la madre divorciada el derecho de conservar sus hijos contra la voluntad del marido. *A fortiori,* no había ningún inconveniente para reconocer a las viudas el cuidado de sus hijos menores. Una fórmula testamentaria tipo, citada por Quinto Mucio Escévola hacia los años 100 a.C., prescribe “que se críe a los hijos y las hijas allí donde su madre quiera que se eduquen”. Son innumerables los ejemplos de romanos célebres criados por sus madres: los Graco, Sertorio, Catón de Utica, Octavio, Claudio, Calígula… En todos los casos, necesariamente, las *custodia matrum,* como la llama una epístola de Horacio, duplicaba la gestión propiamente jurídica del tutor legal o designado por testamento. Séneca lo explica muy claramente a propósito del joven Milicio, que vivió bajo el techo de su mujer hasta la muerte: mientras fue impúber, es decir, hasta los catorce años cumplidos, perteneció a la vez a la “tutela” de su madre (la palabra es jurídicamente inexacta) y a la “*cura* de sus tutores”. En

realidad, se ponía en práctica una doble administración: la de la madre, efectiva; la de sus tutores, nominal. Ahora bien, lo que llama la atención, en la abundancia casuística que regía las dificultades de tan compleja gestión familiar, es el interés de los juristas —y de los emperadores— por preservar el principio de la incapacidad de las mujeres para desempeñar el papel y asumir la responsabilidad de una verdadera tutela. Poseemos muchísimos testimonios de la administración que las madres realizaban de los bienes de sus hijos, recogidos hace ya tiempo por B. Kübler, analizados mucho más recientemente por M. Humbert, por T. Masiello, por J. Beaucamp. Vemos madres que venden tal o cual bien inmueble de su hija, que deciden acerca de su matrimonio, que compran un apartamento para su hijo, que hacen fructificar su patrimonio. No obstante, esta administración no dejaba en suspenso la responsabilidad de sus tutores, que exigían una garantía, es decir, una declaración por la cual la mujer se comprometía a asumir los riesgos de su gestión. Pero no por ello perdían los hijos, en su mayoría, los recursos contra sus tutores, cuyo "oficio", precisa una advertencia de Papiniano, no podían "infringir" la intercesión de la madre ni aun la voluntad paterna expresada en testamento. En resumen, aunque la madre hubiera administrado en sustitución del tutor *(por tutores)*, sólo se pedían cuentas al tutor masculino, cuyas obligaciones no se habían extinguido.

Por toda suerte de prácticas indirectas, a veces los jefes de familia intentaban confiar a su vida la responsabilidad de los bienes de sus herederos menores. Uno de esos medios consistía en desheredar al hijo en provecho de su madre, quien tenía a su cargo la restitución de los bienes sucesorios del hijo que se había hecho mayor (fideicomiso de restitución). A veces, incluso el marido trataba de designar directamente a su esposa como tutora testamentaria: pero tal disposición no se reconocía válida, salvo por privilegio especial del emperador, obtenido a pedido. No conocemos más que una sola respuesta positiva, bajo el reinado de Trajano. Algunas tradiciones provinciales, sin embargo (en Egipto, sobre todo) reconocían la tutela de las madres: pero el derecho romano las rechaza; los gobernadores reciben la orden de no aplicarlas. Hay que esperar una ley de Teodosio, en 390, para ver cómo la cancillería imperial acepta el pedido de tutela presentado por las mujeres, bajo la condición de que éstas unan a su solicitud el juramento de no volver a casarse. En resumen, en la larguísima duración del derecho romano —desde la época arcaica a finales del siglo IV— se observa, a pesar de las ingeniosas soluciones que en la práctica se inventaron para eludirla una misma estructura de incapacidad, unida a la falta de potestad sobre los demás, pero sobre todo a la estrechez del campo de acción jurídica

reservado a las mujeres.

Breve historia de la tutela de las mujeres hasta comienzos del Imperio

Sin embargo, no se consideraba a las mujeres fundamentalmente incapaces para sí mismas, para la administración de sus propios asuntos. Así opina al menos el jurisconsulto Gayo en el siglo II de nuestra era, cuando refuta el argumento tradicional según el cual la "ligereza de espíritu" de las mujeres habría obligado a ponerlas bajo custodia:

> No parece que haya habido ninguna razón seria para mantener bajo custodia a las mujeres púberes. Pues lo que comúnmente se aduce —que muy a menudo se equivocan en virtud de su *levitas animi y* que sería equitativo dejar que las gobernara la autoridad de sus tutores— parece más aparente que real: en efecto, las mujeres púberes tratan por sí mismas sus asuntos y, en ciertos casos, su tutor no interpone su autoridad más que de un modo puramente formal; incluso, a menudo es obligado por el magistrado a constituirse en garantía contra su voluntad.

Gayo agrega que, en los casos en que la tutela legal existía todavía en su época, no tenía más justificación que el interés personal del tutor.

En los años treinta del siglo I de nuestra era sólo quedaban dos situaciones de tutela para las mujeres: cuando habían sido emancipadas por su padre o manumisas por su amo. El padre emancipador o el amo de la manumisa se convertían entonces en tutores de pleno derecho. ¿Qué ventaja les procuraba ese papel? La de controlar los testamentos de sus administradas: puesto que se requería su autorización, podían oponerse a una disposición testamentaria que los excluyera o los perjudicara gravemente. Tal es, según Gayo, la razón de una dependencia que, para las mujeres, no cesaba en la pubertad, sino que se prolongaba durante toda la vida, incluso después de la muerte del padre: la salvaguardia de los intereses sucesorios de los hombres que eran al mismo tiempo sus herederos y sus tutores. En su época, estos intereses ya no se preservaban más que en beneficio de los amos que continuaban controlando a sus antiguas esclavas. Pues la antigua tutela que, desde la ley de las XII Tablas, organizaba el derecho civil en beneficio de los agnados más próximos de las mujeres libres, había sido abolida por Claudio, después de haber sido limitada por Augusto al caso de las mujeres que no habían logrado llevar a buen término tres embarazos. En adelante, tras la muerte de su padre, las mujeres libres de nacimiento escapaban al control de sus hermanos, de sus tíos, de sus primos. Viudas, escapaban también, después de estas reformas y siempre que estuvieran casadas bajo el régimen de la potestad marital *(manus),* a la rectificación de sus

actos por los agnados que habían adquirido por matrimonio, en lugar de sus antiguos padres; ya no requerían, ni para obligarse, ni para testar, ni para constituir una dote (esto es, para volver a casarse), la autorización de su hijo, respecto del cual se hallaban en posición jurídica de hermana; ni tampoco, en ausencia de hijo, la autorización de los hermanos del marido o de los otros parientes por línea masculina.

La supresión de la tutela agnática realizó, sin duda, en el pleno sentido del término, una emancipación de las mujeres. Sin embargo, esta liberación no consistió tanto en el reconocimiento de una nueva capacidad —que les sería negada en razón de su naturaleza imperfecta— como en la superación del obstáculo de los intereses familiares a los que la sociedad reconocía menos legitimidad que antes. Menos legitimidad porque el centro de gravedad jurídico de la mujer, debido a las transformaciones del derecho matrimonial, se había desplazado del marido y los agnados de su marido a su padre y los agnados de su padre. En el curso de las últimas décadas del siglo I a.C., los matrimonios concluidos con *manus* —es decir, con la entrada de la mujer bajo la potestad de su marido o del padre de su marido— declinan y luego desaparecen. De su existencia da testimonio todavía Cicerón en dos o tres oportunidades, y en otros dos casos una inscripción de la época augustea, la *Laudatio Turiae*. Pero sabemos que en la época de Tiberio han desaparecido: entonces no se encuentra ya un solo padre de familia que acepte que su hija se convierta en esposa del flamen de Júpiter, pues, según la tradición, ella debe ponerse en “mano” de este último. Ahora bien, este cambio de régimen había desembocado en una situación paradójica, que hoy nos produce una falsa impresión de arcaísmo. En el derecho más antiguo, las madres de familia gozaban de una autonomía bastante grande: su matrimonio, a causa de la transferencia de potestad que casi siempre lo acompañaba, las emancipaba de su familia paterna: si enviudaban, se abrían ante ellas procedimientos para liberarse del control de sus agnados maritales; si se divorciaban, tenían derecho de exigir, a quien había detentado la *manus* sobre ellas, que las liberara. Pero, puesto que no abandonaban ya la dependencia jurídica de su parentesco de origen, las mujeres se encontraban definitivamente trabadas, de por vida, por una tutela de la que ni la viudedad ni el divorcio les daban ocasión de liberarse. Entonces comprendemos mejor el alcance de las reformas de Augusto y de Claudio y, a través de ellas, el contexto jurídico-social en el que deben interpretarse las capacidades de las mujeres romanas.

Capacidad para sí misma

Cuando Gayo escribía sus *Instituta* hacía ya mucho tiempo que se había reparado la degradación de la condición jurídica de las mujeres. Ante todo, Augusto había suprimido todo control de los agnados sobre las mujeres —casadas o no— que habían traído tres hijos al mundo. Los jurisconsultos acomodaban su interpretación de la ley a las realidades demográficas de la época, al no exigir que estos hijos hubiesen sobrevivido al nacimiento: los hijos, incluso los muertos apenas nacidos (y, prevé la casuística, los monstruos) eran de tanta utilidad para su madre como los hijos fuertes y viables; de suerte que lo que desde comienzos del Imperio liberaba a toda mujer de la tutela legal no eran tres vidas, sino tres embarazos llevados a término (cuatro para las manumisas). Luego, Claudio suprimió sin condiciones la tutela agnática para las mujeres que habían nacido libres. En realidad, sólo subsistió la autoridad del amo sobre las manumisas que no habían parido cuatro veces.

La mayor parte de las mujeres, desde el momento en que ya no se encontraban bajo la potestad paterna, gestionaban por sí mismas su patrimonio, salvo la dote, que se confiaba a la administración del cónyuge. Podían disponer sobre todo de su fortuna por testamento, sin pasar por la autoridad de un garante. Hasta Adriano, para ello habían tenido que pasar por la formalidad de la *coemptio* fiduciaria “*testamenti faciendi causa”:* sobrevivencia formal del tiempo en que las matronas, para testar libremente, habían tenido que liberarse de la tutela de los agnados de su marido; este último arcaísmo quedó eliminado al comienzo del siglo II de nuestra era. En adelante, la influencia jurídica de los rodeos familiares se limitaba, lo mismo que para los hombres, al poder del *paterfamilias:* a la muerte de su padre, una mujer poseía una capacidad patrimonial casi comparable a la de sus hermanos.

Sin embargo, antes de estas reformas, en una época en que la mayor parte de las mujeres aún tenían prohibido obligarse a alienar sus bienes sin la aprobación formal *(auctoritas)* de un garante *(auctor)*, aquellas a las que los avatares de la existencia habían dejado solas y libres de todo control corrían el riesgo de que nadie convalidara debidamente sus empresas. Éste era el caso, por ejemplo, de las matronas divorciadas y liberadas de la *manus:* no las asistía ningún tutor, ni legítimo, ni testamentario; lo mismo ocurría con las manumisas de un ama, pues las mujeres, como se ha visto, no podían ejercer ese “oficio viril”. Ante estas situaciones y otras comparables (así, por ejemplo, el impúber privado de agnados, si el testamento no había previsto esa carencia), hacia el año 210 d.C. una ley había prescrito instituir un tutor designado por pretor urbano. Más tarde, bajo el Imperio, esta tutela “dativa” fue sistemáticamente administrada por

Roma, tanto en Italia como en las provincias. En caso de necesidad, pues, toda mujer podía recibir la asistencia de un tutor que le era suministrado por los órganos de la ciudad. Esta asistencia de un tercero reclutado entre los notables de la ciudad y, por principio, extraño a los intereses de la familia, era puramente nominal. La institución subsistió a pesar de la desaparición de la tutela agnática, sin obstaculizar prácticamente la autonomía de las mujeres: lejos de todo control, la aprobación tutoral no era más que una formalidad de homologación. Los actos de la práctica, por otra parte, dan prueba de que las mujeres tomaban la iniciativa de hacerse dar un garante: libre *petitio* que basta para mostrar que la ayuda de un tercero (cuyo nombre, por lo demás, proponían ellas al órgano que lo designaba) no sustituía su incapacidad permanente, sino que más bien servía para rodear a sus actos jurídicos de todas las condiciones formales de validez; como escribía Gayo, el tutor, en ciertos asuntos, debía interponer su autoridad "por forma" *(dicis gratia).* Razón por la cual, por lo demás, las mujeres, a diferencia de los impúberes, no podían intentar acciones con motivo de la tutela. Tampoco podían hacerse indemnizar por una gestión imprudente de que hubiesen sido víctimas; pues ellas mismas administraban sus propios asuntos, sin representante legal que actuara en su lugar; en su caso, el papel del tutor se limitaba a completar solemnemente, con el agregado de su *auctoritas,* los actos que ellas tenían plena capacidad para concluir.

Un texto nos proporciona una lista de actos para los cuales esta ratificación de pura forma se juzgaba necesaria. En primer lugar, para contratar una obligación, según las modalidades antiguas del derecho civil: es decir, por una promesa solemne y unilateral, que no tiene explícitamente asegurada contrapartida alguna. Luego, para alienar un bien, cuya transferencia requería el acto formal de la mancipación: se trataba de bienes rústicos, edificios y esclavos. Pero esta formalidad de la aprobación tutoral era superflua para contraer matrimonio, para constituir una dote (a menos que no lo fuera según la forma estipulatoria de la promesa), para testar, para contratar, para alienar bienes cuya transferencia no exigiera el rito de la mancipación (es decir, en realidad, todas las mercancías), para hacerse reembolsar una deuda, para aceptar una sucesión.

Gayo tiene razón: las mujeres tratan por sí mismas sus asuntos, *ipase sibi negotia tractant.* Los actos de la práctica nos muestran que las mujeres del Imperio romano eran perfectamente conscientes de su poder de administrar sus bienes y su capacidad para concluir actos jurídicos, sobre todo cuando gozan del "derecho de los tres hijos", que las dispensaba incluso de solicitar al magistrado la designación de un tutor "dativo" en las operaciones en las que era necesaria la

auctoritas de un comparsa. Ellas hacían la declaración oficial ante los servicios del gobernador, agregando a veces la mención de que sabían escribir, y su declaración era oportunamente registrada en los registros públicos de la oficina.

Esta capacidad jurídica ampliamente entendida explica las actividades artesanales y comerciales en las que parecen haber estaba embarcadas muchas mujeres bajo el Imperio romano, al margen de las grandes domesticidades aristocráticas que ha estudiado S. Treggiari. Es cierto que había oficios específicamente femeninos, como ha mostrado N. Kampen para la ciudad de Ostia: nodrizas, comadronas, actrices, masajistas, tejedoras, costureras, lavanderas; pero algunas —sólo las posaderas, las propietarias de tabernas, más o menos ligadas al mundo de la prostitución— poseían verdaderos comercios. Se conocen mujeres comerciantes (sin hablar de parejas), y a veces incluso de propietarias de barcos, responsables de compañías de navegación. Fuera de las actividades económicas y comerciales, hay que destacar las preocupaciones de orden jurídico que, con referencia a las mujeres del Imperio, da testimonio la masa de los rescriptos que les fueron remitidos por pedido de ellas. L. Huchthausen ha podido calcular en un cuarto del total de rescriptos las respuestas jurídicas enviadas a las mujeres por la cancillería imperial en los siglos II y III de nuestra era. Los requerimientos, que versaban sobre problemas de gestión patrimonial de la máxima diversidad y complejidad técnica, llegaban de todas las provincias y, aparentemente, de todos los medios.

Incapacidad para representar a otro: división de los sexos y "oficios civiles"

En cambio, las romanas continuaron castigadas por una cierta cantidad de interdicciones definitivas, con independencia de los procedimientos de validación a los que estaban a veces sometidos sus actos. Se recordará que les estaban prohibidas la adopción de un hijo o la gestión de una tutela, pues estaban privadas de todo poder sobre los demás. Más en general quedaban alejadas de los "oficios civiles" que aún llevaban el nombre de "oficios viriles": tanto en derecho privado como en derecho público, ciudadanía y masculinidad se confundían cuando la acción de un sujeto, al exceder su propia persona y su propio patrimonio, atañía a otros en virtud de la capacidad que cada uno tenía de actuar en nombre de un tercero. Tal es precisamente el extenso dominio de los *officia* prohibidos a las mujeres: en este dominio nos encontramos con la representación, la tutela, la intercesión, la procuración, la postulación en nombre ajeno y, por último, la acción ante la justicia, cuando el interés en litigio no era el del demandante, sino el de la comunidad política (tales como la acusación

pública o la acción popular).

Tomemos, por ejemplo, la representación ante la justicia. Las mujeres no podían ser elegidas como representante *(procurator)* de una de las partes en un proceso porque, dicen los textos, encargarse de la causa de otro es un "oficio" civil, público y viril. Una constitución de Septimio Severo nos aporta incluso esta feliz precisión: "Los asuntos de otro no pueden confiarse a las mujeres, salvo que, por las acciones que les está permitido intentar, persigan su propio interés y su propio beneficio": es el caso, por ejemplo, de la mujer que, acreedora de un crédito, intenta, a fin de cobrar esa deuda que ahora le pertenece, una acción en nombre del tercero que se la ha cedido, para que el deudor tenga siempre que tratar con un mismo acreedor. Este fragmento, en su alcance estrictamente técnico, nos informa más acerca del estatus de incapacidad de las mujeres, así como sobre la articulación de esta incapacidad en el régimen de la división de los sexos, que muchos desarrollos literarios a través de los cuales a veces se descubren representaciones, pero raramente funcionamientos institucionales reales, sin cuyo conocimiento el interés que se pueda tener en los fantasmas corre el riesgo de caer en la trampa de las ilusiones sin fin. En otros términos, más bien el *Código* que Juvenal. Más bien la formulación exacta de una regla que pone lo masculino y lo femenino según el criterio de la capacidad que los hombres tienen, y de que las mujeres carecen, para desempeñar otros roles que el propio, para prolongarse en otro, para desmultiplicarse, para separar en ellos, mediante una suerte de duplicación que el derecho instaura en su naturaleza, entre su yo propio y los "oficios", las funciones que encarnan; antes la asignación de papeles precisamente definidos que los mil trazos a través de los cuales este poeta, aquel satírico, tal o cual analista, recriminan el impudor y el exceso de las mujeres dispuestas a salir de su reserva a comportarse públicamente como hombres, a imponerse fuera de sus hogares. Con todo rigor institucional, más vale intentar comprender este principio subyacente al derecho de las incapacidades: una mujer no tiene otro interés que defender que el propio.

Ni el lugar común de la *infirmitas sexus,* ni las racionalizaciones que proponen hoy en día ciertos romanistas, cuando distinguen, por ejemplo, entre un régimen de incapacidad y un régimen de protección —entre un régimen de inferioridad civil y otro, por el contrario, privilegiado— explican la unidad del dominio que el derecho romano reserva a los hombres y veda a las mujeres. Si reunimos las modalidades de intervención que pertenecen a la jurisdicción de "oficio" civil y viril encontramos en ellas una estructura común: la de una acción para otro. La representación ante la justicia que no es más que el ejemplo más

sencillo de ello. La acusación obedece al mismo principio. De donde la excepción de la prohibición de que se hace objeto a las mujeres de erigirse en acusadoras cuando se trata de vengar a sus parientes más próximos. Postular por otros (es decir, intentar una acción en nombre propio pero por cuenta de un tercero) es también, para la mujer, la asunción contra natura (y contra todo pudor) de un *officium* masculino. Los juristas interpretan siempre la prohibición de "interceder", de que aún la hace objeto el senadoconsulto Veleyano (entre 41 y 65 de nuestra era), es decir, de interponerse entre un deudor y su acreedor, de garantizar una deuda, como un caso, entre otros, de su exclusión de los "oficios" civiles y masculinos.

Las incapacidades de derecho público no difieren fundamentalmente en naturaleza de las del derecho privado. Es cierto, siempre se vuelve sobre ello, que la ciudad es un "club de hombres". Una romana, no obstante, es *civis romana* y da nacimiento a un *civis romanus.* Pero de lo que las mujeres están esencialmente privadas, tanto en la política como en las relaciones intersubjetivas, es de asegurar un servicio que trasciende la estrecha esfera de sus intereses propios; lo que desubjetiviza su acción para conferirle el sentido abstracto de una función. Por ejemplo, no es asombroso que una mujer pueda prestar testimonio ante la justicia: su palabra no es menos digna de crédito que la de un hombre. Pero que se le prohíba ser testigo de un testamento no contradice la regla precedente, pues, en este caso, el ciudadano romano *testis* valida la operación al conferirle su publicidad.

Una última contraprueba de este sistema, coherente según todas las apariencias. En la época del antiquísimo derecho romano, las mujeres no podían redactar testamento —porque el testamento revestía una forma comicial y suponía, pues, una pertenencia a las asambleas políticas—, ni prestar testimonio ante la justicia. En el proceso arcaico, prestar testimonio equivalía a desempeñar un "oficio viril", en la medida en que los procedimientos judiciales movilizaban, para probar la existencia de un derecho, la garantía del cuerpo cívico y su unidad: la totalidad de los ciudadanos confirmaba el derecho de las partes. Dar testimonio equivalía entonces a instituirse en garante, y, en consecuencia, a asumir por excelencia el papel de un tercero absoluto. De este servicio público, las mujeres estaban excluidas con toda naturalidad. Dejaron de estarlo cuando, lejos de fundar la existencia de un derecho garantizado para todos, el testigo se convirtió, en el proceso, en una modalidad de prueba entre otras. La palabra de una mujer, en este caso, no asumía ya la fuerza abstracta de una mediación: la generalidad de un *officium.*

¿Cuál es el lugar que ocupan las imágenes de mujeres en una civilización que, como a menudo se subraya, ha otorgado un sitio tan singular a las representaciones figuradas? Si, en la época clásica, un ateniense se paseaba por su ciudad, al atravesar el cementerio veía sonreír a una core *envuelta en los pliegues de una túnica de color vivo: la estatua indicaba el emplazamiento de una tumba. Poco después, una gesticulante figura femenina con la cabeza rodeada de serpientes le clavaba sus ojos redondos y le sacaba la lengua: se había cruzado con la mirada de una Gorgona. Si levantaba los ojos hacia el friso del Partenón, percibía las Canéforas, jovencitas, también ellas envueltas, portadoras de los cestos en la procesión de las Panateneas. Cuando el recinto del templo estaba abierto, se sentía aplastado por la majestad de la estatua de la diosa Atenea Partenos, obra de Fidias, que lo dominaba desde sus doce metros de altura, y tal vez prefería el perfil familiar de la diosa encasquetada que todos los días tenía entre los dedos cuando cambiaba sus dracmas. Si se dirigía a cualquier santuario de campana, conocía la diversidad de los innumerables figurines femeninos trazados a toda prisa y depositados como exvotos. Por último, de regreso en el ágora, en el taller del alfarero o en la casa de algún amigo donde terminaba la jornada reclinado en el banquete contemplaba con facilidad mujeres en escenas que hoy llamamos eróticas, sus cuerpos soberbiamente desnudos pintados en las copas que se pasaban entre los bebedores. Las figuras femeninas pueblan la ciudad y sus formas cambian con el capricho del tiempo. Así, en un libro muy interesante sobre las estatuas de Afrodita de la época helenística, Wiltrud Neumer-Pfau ha tratado de precisar los vínculos entre la evolución de la imagen de Afrodita y la posición de las mujeres en la sociedad. Las tentativas de este tipo no son precisamente frecuentes y el análisis que aquí propone François Lissarrague es deliberadamente prudente, pues la ciudad de las imágenes, al igual que la de los textos, es una ciudad del discurso.*

P. S. P.

Una mirada ateniense

François Lissarrague

¿Puede la jarra ser más bella que el agua?

PAUL ÉLUARD

Entre las fuentes de que dispone el historiador de la Antigüedad, los documentos figurativos constituyen un conjunto particular al que no siempre se le saca todo el partido posible. Todos tenemos en mente objetos antiguos, estatuas, relieves, monedas o imágenes pintadas, que hemos visto en los museos o reproducidas en fotografías. Estos documentos, ampliamente difundidos por los manuales y las obras ilustradas, no sirven en general más que como complemento de un análisis que el historiador construye a partir de documentos escritos. Textos, discursos, inscripciones, es lo que constituye la base de su información, y las imágenes tan sólo vienen a aportar un toque de amenidad a la investigación.

El presente capítulo no se propone ilustrar los estudios reunidos en este volumen, sino más bien consagrarse al análisis de una categoría de documentos figurativos: los vasos pintados. Conocemos otros muchos monumentos, esculturas, monedas o terracotas. Pero los vasos griegos, tanto por su cantidad como por su riqueza, constituyen una clase aparte: estas piezas de alfarería están adornadas con imágenes cuya variedad y complejidad permiten constituir series continuas a partir de las cuales es posible comparar múltiples documentos e identificar evoluciones o transformaciones. La riqueza iconográfica de este tipo de objetos merece que nos detengamos en ellos. Las páginas que se leerán a continuación están dedicadas exclusivamente a estos vasos.

Cada sociedad mantiene una relación particular con el universo figurativo, regla a la que por cierto no escapan los tiempos antiguos. Egipto, el Oriente Próximo y Roma, no menos que Grecia, se han rodeado de imágenes y han tenido una visión específica de su propio universo, visión que cada tipo de

representación ha elaborado a su manera, según convenciones plásticas distintas y con una variedad de funciones que cumplir. En la propia Grecia, muchos tipos de objetos figurativos obedecen a distintas necesidades: ya sean las famosas Corai de la Acrópolis, estatuas de mármol que las jóvenes de la ciudad ofrecen al santuario de Atenea, ya las placas de terracota de Locres, en Italia del sur, consagradas a Deméter y que representan mujeres que honran a la diosa. Los modos de figuración siguen reglas complejas, que varían según la naturaleza de los objetos, su función, sus usos o sus destinatarios.

La decisión de atenernos aquí a los vasos atenienses de los siglos VI y V a.C. se debe ante todo a que este conjunto no se cierra sobre una sola función, y a que no se limita a una imaginería "femenina". Por el contrario, podemos intentar señalar cuál es la parte reservada a las mujeres en un repertorio relativamente extenso, en el que los temas que guardan relación con la vida social son muchos y variados, e igualmente trata de identificar, en este conjunto, la articulación de lo masculino y lo femenino.

Las imágenes que adornan estos vasos no deben disociarse de su soporte. La fotografía o el dibujo nos dan una percepción falsa de ellas, que es preciso corregir. No son grafismos planos, sino imágenes sobre vasos. Antes que una imagen para contemplar, el vaso es un objeto manipulable para utilizar y destinado a cumplir una función precisa. Esta última puede variar, y no siempre estamos en condiciones de definirla con certeza, pero en muchos casos es determinante y constituye un índice de lectura primordial de la imagen. Sin entrar en detalles, se puede clasificar sumariamente estos casos según el uso. Ciertas formas muy particulares están reservadas a diversos rituales: matrimonio, funerales, iniciaciones, sacrificio. Otras están ligadas al consumo de vino, al momento en que los hombres beben entre ellos *(symposion)* —vasos para mezclar, para verter o para beber— y su uso puede considerarse como mayoritariamente masculino. Por último, otras son utilizadas más particularmente por las mujeres, sin que esto sea una regla absoluta: vasos para perfumes, recipientes de afeites o de joyas, vasos vinculados a la limpieza, el adorno o la cosmética. Pero no cabe duda de que las imágenes más estrictamente determinadas por la función del objeto mismo son las que se encuentran en los vasos rituales, mientras que la distinción entre bebida masculina y arreglo personal femenino no puede precisarse de modo radical. No obstante, a la hora de analizar las imágenes que los vasos exhiben debe tomarse en cuenta, al máximo posible, la forma y el uso de los mismos.

Vale la pena precisar —se nos disculpará este recuerdo— que la imagen no es

una evidencia fotográfica, que no es espontánea, sino el producto de una elaboración que tiene su propia lógica, tanto en sus funciones como en su construcción. Los pintores proceden a elecciones a partir de la realidad que los rodea: unos temas se representan; otros, no. También eligen qué se ha de mostrar, retienen tal o cual elemento con preferencia a tal o cual otro, manipulan el espacio y el tiempo en imagen a fin de hacer visible lo real. Los silencios de la imaginería, siempre que se los pueda establecer con seguridad, pues a menudo disponemos de una información tan sólo lacunar, son tan significativos como los procedimientos de construcción de la imagen. Así, al proponer aquí una iconografía de las mujeres, no sólo se procurará identificar los signos y las series, sino también los silencios, y se prestará particular atención a la organización plástica de las imágenes que se han retenido y al tratamiento del espacio.

En consecuencia, y en un marco necesariamente limitado y sin pretender explicar todos los documentos disponibles, ni entrar en todas las controversias que hayan podido suscitar, se tratará de esbozar un análisis de los vasos áticos que ponen en escena a mujeres. Precisemos que estos vasos fueron producidos en Atenas, en los siglos VI y V antes de nuestra era, por artesanos pintores y alfareros que trabajaban en el barrio de Cerámico, a las puertas de la ciudad. Fueron descubiertos muy tardíamente, a partir de finales del siglo XVIII, en las necrópolis de Italia del sur, y luego, a partir de comienzos del XIX, en las tumbas etruscas de Toscana. Es esencialmente la pasión de los etruscos por los vasos griegos, en particular por los áticos, y su hábito de enterrar a los muertos en tumbas de cámaras provistas de un importante mobiliario (armas, vasos, joyas), lo que nos ha permitido conocer la producción artesanal de los alfareros atenienses. Estos vasos no son etruscos, como se había creído en un primer momento, así como tampoco son exclusivamente funerarios. Más adelante, en el mismo siglo XIX, se han encontrado los mismos vasos en Grecia, y particularmente en Atenas, en el curso de excavaciones de la Acrópolis y el Ágora de Atenas. En consecuencia, se estudiarán los vasos en tanto productos atenienses del periodo arcaico y clásico (siglos VI-V a.C.) para intentar ofrecer un análisis de las imágenes que ponen en escena diversos tipos de mujeres, ya sea aisladas, ya en relación con los hombres. Pues, como se habrá comprendido, el universo en que estos objetos son producidos es un universo masculino, y la visión que en ellos se encuentre será, ante todo, una visión masculina. Aun cuando tengamos indicios para pensar que las mujeres hayan podido pintar algunas de estas imágenes, aun cuando se compruebe que varias series de

objetos son de uso exclusivamente femenino, no deja de ser cierto que la sociedad ateniense está determinada por los ciudadanos, y que, en un sistema pictórico que sólo deja un reducidísimo margen a la iniciativa individual y a lo que nosotros llamaríamos inspiración, la ideología dominante, la que guía las pinturas y su manera de ver, es ante todo masculina. Las imágenes que examinaremos están, pues, doblemente marcadas: no son una transcripción objetiva, sino el producto de una mirada que reconstruye lo real, y esta mirada es una mirada masculina.

El recorrido que nos proponemos seguir a través de las representaciones figuradas —recorrido necesariamente sintético y selectivo, pues no pretendemos explicar todas las series— está determinado en parte por la lógica de los objetos mismos, el vínculo que une la forma del caso y la imagen de la que es portador. Comenzaremos con el matrimonio, que otorgó a la mujer un lugar central y con ocasión del cual se produjeron vasos específicos. Luego se abordará más rápidamente otras formas de rituales —funerarios, domésticos o colectivos — entre mujeres. Por último, el problema del espacio que se asignaba a las mujeres nos conducirá al reagrupamiento de diversas series de imágenes, de la fuente al gineceo, al tocador o al trabajo, bajo la mirada de hombres a quienes parece reservado el espacio del *symposion.* La representación del ritual en imágenes y la construcción plástica del espacio constituirán, pues, los hilos conductores de este recorrido.

Matrimonio

Una buena cantidad de vasos están decorados con escenas relativas a las ceremonias del matrimonio. Sin embargo, esas escenas son muy variadas y diferentes entre sí; a veces se encuentran ciertos elementos repetidos en distintas imágenes, pero no parece que haya una iconografía canónica del matrimonio; por el contrario, se tiene más bien la impresión de que cada imagen ofrece una versión muy libre del ritual. Las informaciones textuales que poseemos, también ellas incompletas o subjetivas y a veces inseguras, dejan entrever un ceremonial que se descompone en varios momentos. El matrimonio se basa en un acuerdo formal, *engyé*, entre el novio y el padre de la novia, acuerdo al que se asocia la entrega de una dote por parte de este último. No parece que la joven tenga que pronunciar una sola palabra de consentimiento en este acuerdo celebrado entre suegro y yerno. La transferencia propiamente dicha de la novia es lo que

constituye la consumación del matrimonio en la que se realiza la unión, *gamos*, de la pareja. Mediante esta transferencia la casada cambia de morada, *oikos*, y de amo, *kurios*, pasando de su padre a su esposo. Las etapas teóricas de este rito de pasaje —separación, transición, integración— no tienen igual importancia en el imaginario ateniense. Efectivamente, la transferencia es lo que ocupa el mayor lugar; toma la forma de una procesión nocturna, que va de una casa a la otra, ya sea a pie, ya sea en carro; el cortejo comprende parientes y amigos. Una cierta cantidad de personajes desempeña un papel específico: la madre de la novia es una de las portadoras de antorchas; junto a la pareja se mantiene un *párochos*, un acompañante; la procesión es conducida por un *proagetes*, un guía; por último, un niño que todavía tiene vivos a sus dos padres —un *pais amphitales*— acompaña a los esposos.

La imaginería dista mucho de representar cada vez todos estos personajes, ni muestra tampoco todos los momentos característicos de las ceremonias del matrimonio. No hay ni una sola escena figurada que pueda asociarse a la *engyé*, al acuerdo aprobado entre el padre y el futuro esposo de una jovencita. Tampoco se muestra en imágenes ningún banquete de bodas, con excepción de la comida ofrecida por Pirítoo con ocasión de su matrimonio, comida que degenera en batalla que enfrenta a los Centauros, que tratan de raptar a la joven esposa, y los Lapitas, que la defienden.

Los dos momentos que los imagineros conservan son el de los preparativos de la novia: arreglo personal o baño, y el de la procesión que la conduce de una morada a la otra. Pero es menester precisar de inmediato que estos momentos no corresponden estrictamente a una división del ritual en secuencias cuyo plan nos sería ofrecido por la imagen. Cada imagen se presenta más bien como una construcción: pone en relación diversos actores del ritual, utilizando sus correspondencias de gestos y de miradas; organiza el espacio plástico para hacer captar, a su manera, el pasaje, la transferencia y la integración; por último, otorga un papel esencial a los objetos retenidos: vasos, coronas, ornamentos.

Un cortejo de dioses

En época arcaica, en el estilo llamado de figuras negras —en que los personajes, pintados como siluetas en barniz negro y realzados por incisiones y colores, se destacan sobre el fondo rojo del vaso— lo predominante es el esquema de la procesión. Los novios son trasladados en carro, y con frecuencia se ven dioses presentes en el cortejo, de modo que a veces es posible considerar mítica a la pareja.

En efecto, la tradición iconográfica de las representaciones del matrimonio comienza con el tema de las bodas de Tetis y Peleo, que durante mucho tiempo servirá como paradigma de un cortejo nupcial. Bodas fuera de lo común las de la hija inmortal del divino Nereo, a la que un oráculo había dicho que su hijo sería más poderoso que el padre. Ningún dios quiso casarse con ella; sólo el mortal Peleo consiguió retenerla a pesar de las metamorfosis de Tetis, y hacerla así su mujer; tendrán por hijo a Aquiles. En las bodas de la diosa y el mortal están presentes todos los dioses y acuden a saludar a los esposos.

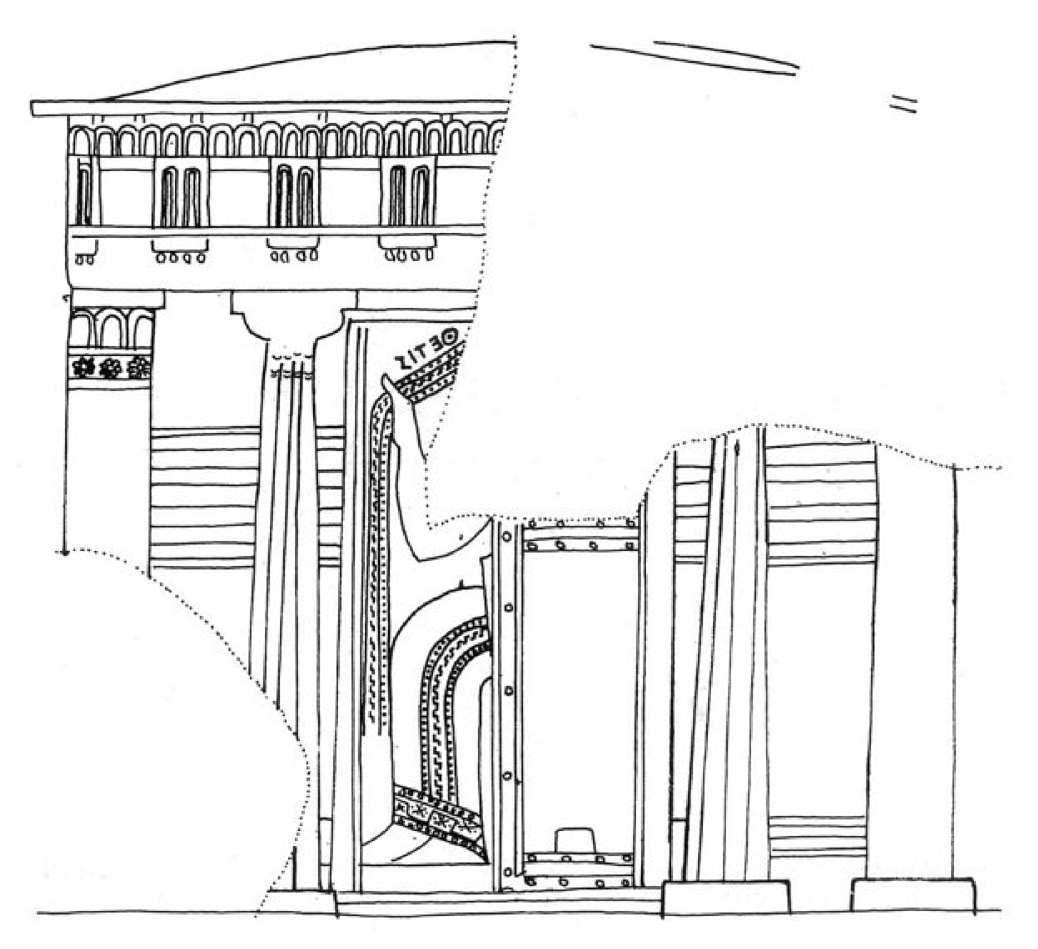


Boda de Peleo y Tetis (ca. 580). Londres, British Museum, *Dinos* de figuras negras. 1971, II-1.1.

En un gran vaso para mezclar el vino, un *dinos,* utilizado en los banquetes, figura también a la derecha la puerta cerrada de la nueva mansión, ante la cual el esposo, Peleo, recibe el cortejo de los dioses invitados a la boda. No entraremos aquí en los detalles de esta larga asamblea divina, pero observaremos que el cortejo conducido por Iris, mensajera de los dioses, está compuesto por un grupo de personajes que van a pie, entre los que se halla Quirón, el buen centauro que educará a Aquiles, y las diosas tutelares del hogar, Hestia y Deméter; sigue una larga fila de cinco carros en que se ve a los dioses, ya en parejas (Zeus/Hera, Posidón/Anfitrite), ya por pares (Apolo/Ártemis, Afrodita/Ares). Acompaña a estos carros, a pie, una serie de figuras femeninas que forman pequeños grupos

de divinidades menores: Horas, Musas, Cárites, Moiras. Así, desfilando ante nuestros ojos, y ante los ojos de los bebedores del banquete, frente a los cuales se levantaba aquel vaso, se despliega y se jerarquiza un panteón: las grandes divinidades en carro, por parejas, las figuras secundarias a pie, en grupos, designadas por nombres colectivos, mayoritariamente femeninas. Los dioses son, pues, testigos del matrimonio, del acuerdo que une a una de las suyas, una Nereida, con un mortal; al mismo tiempo, son huéspedes de la nueva morada de Peleo, quien los recibe, con un vaso para beber en la mano, para celebrar esta alianza. Pero de la novia, nada. A Tetis, la que acaba de casarse, no se la ve por ningún sitio en esta imagen; hay que suponer que está en la casa, hacia donde avanzan los dioses, pero que no tiene que dejarse ver.

Una versión ligeramente posterior de la misma escena figura en la zona principal de una famosa crátera del museo de Florencia, el “Vaso François”, y vale la pena comparar ambos vasos. Volvemos a encontrar la misma organización plástica: en un largo friso que da toda la vuelta al vaso, un cortejo divino, primero a pie, luego en carro, avanza hacia la casa de Tetis y Peleo. Este último se halla en la puerta y recibe, ante un altar que destaca el carácter ritual del cortejo, al centauro Quirón, quien lo encabeza, acompañado por Iris y Cariclo, su esposa. La distribución de los dioses en la procesión es muy parecida a la del vaso anterior, pero ha de observarse una variante importante: detrás de Peleo, a la derecha, la morada de los esposos está representada bajo la forma de un pórtico con frontón: entre ambas columnas, la puerta de la casa.



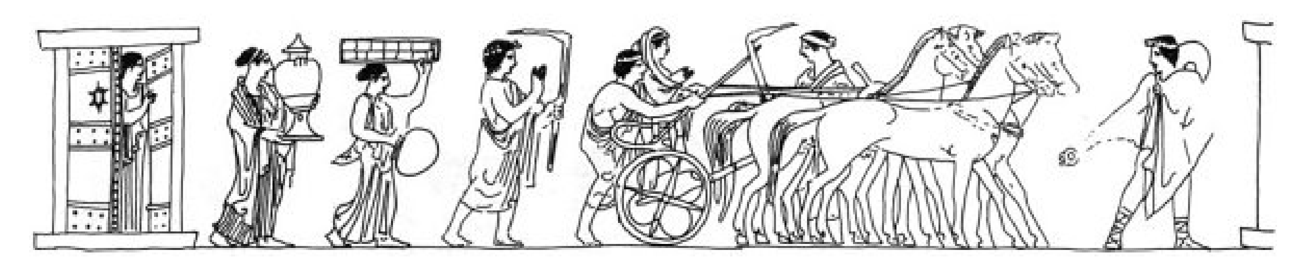
Tetis en su casa (ca. 570). Crátera de figuras negras. Florencia, Museo Arqueológico, F.R. pl. 1.

Pero, a diferencia del vaso precedente, aquí hay una hoja abierta, que permite ver las piernas de un personaje femenino sentado, que levanta un faldón de su vestimenta y cuyo nombre puede leerse debajo: Tetis. Aquí se entrevé a la novia, detrás de la puerta abierta; su rostro estaba probablemente oculto por la otra hoja de la puerta (como el vaso está roto en este sitio, no podemos asegurarlo por completo). El gesto de la mano, levantando el velo de la vestimenta, duplica el efecto de la puerta entreabierta. La novia está allí, en la casa, pero parcialmente oculta; se quita el velo, en un gesto que tiene su equivalente en el ritual del matrimonio, pero no se le puede ver el rostro. Así, tanto la vestimenta como la habitación forman un espacio que encierra el cuerpo de la mujer y le asignan un lugar privado, al margen del espacio público en el que los dioses desfilan y se muestran a los hombres.

De puerta a puerta

En la iconografía del matrimonio, los pintores utilizaron a menudo la puerta

para marcar un punto de llegada o un punto de partida, como si, al menos en imagen, todo ocurriera de puerta a puerta.



El carro de los desposados (ca. 430). Píxide de figuras rojas. Londres, British Museum.

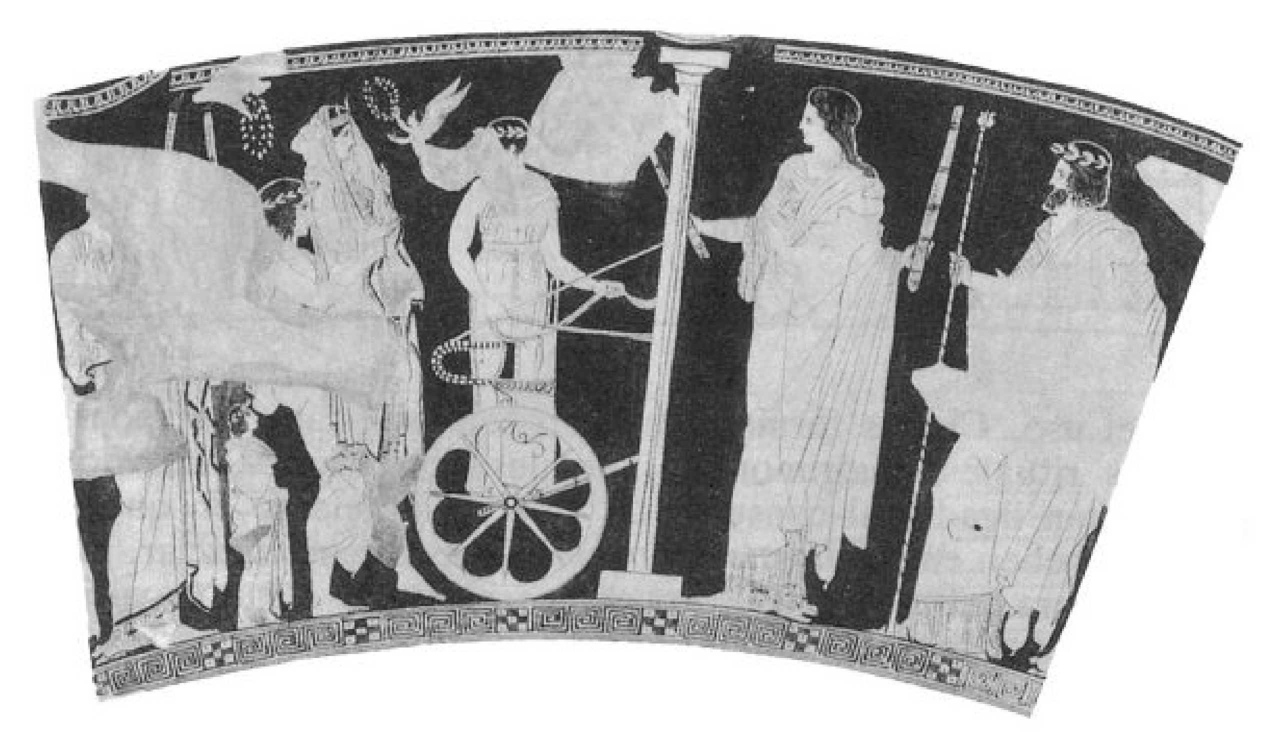
Así, en un recipiente de terracota de forma cilíndrica, una píxide, el cortejo nupcial se desarrolla en un friso continuo a partir de una puerta cuya hoja derecha está entreabierta. Una mujer —¿la madre de la novia?— aparece en el vano, vuelta hacia el carro que se aleja. Por su actitud y la orientación de la mirada, determina la puerta como un punto de partida, no como un punto de llegada; pero es todavía una mujer que permanece en el interior. De acuerdo con el esquema arcaico, en esta imagen los novios están en el carro: ella ya ha montado, cubierta la cabeza con un velo; él se le une. Ambos están encuadrados por una mujer y un mozo, portadores de antorchas, seguidos por dos mujeres, una de las cuales lleva un cofrecillo chato sobre la cabeza y sostiene un gran caldero con la mano derecha, mientras que la otra levanta un gran vaso ritual —*lebes gamikós*—, que forma parte de los objetos que se ofrecen a la novia. Aquí están pintados diversos aspectos: la novia abandona la casa donde viven los suyos; el matrimonio es presentado, de un espacio al otro, como una transferencia lineal cuyo desarrollo es conducido por el novio; la imagen pone de relieve la presentación de dones, transferencia de bienes que acompaña al matrimonio; por último, el cortejo es guiado por un personaje imberbe que lleva un caduceo: es el dios Hermes, el que preside todos los pasajes y cambios de estado. Agreguemos que la tapa de este recipiente está ornada con figuras celestes: el Sol, la Luna y la Noche, que giran en este disco como en la bóveda del cielo; por su estructura, el vaso cilíndrico —de uso específicamente femenino: caja de joyas o de afeites— aproxima dos dimensiones que la lengua griega designa con términos que tienen la misma raíz: el orden celeste, *cosmos,* y los elementos del arreglo personal, *cosmética.* Por último, el programa iconográfico del que este vaso es portador exhibe una coherencia posible entre el matrimonio y el orden del mundo.



Cortejo nupcial (ca. 460). Píxide de figuras rojas. París, Louvre, L. 55. Foto Musées Nationaux.

Otra píxide, en el Louvre, presenta un nuevo esquema de la procesión, en el cual no aparece el carro. Es la versión más frecuente en la época clásica, de la que conocemos una cuarentena de ejemplos. También aquí la imagen forma un cilindro continuo sobre el perímetro de la caja de terracota; sin embargo, una puerta completamente cerrada proporciona un punto de referencia. Es imposible saber si hay que colocarla a la izquierda o a la derecha de la procesión, si como punto de partida o como punto de llegada; la ambigüedad parece buscada y convierte con toda claridad a la puerta en signo icónico privilegiado alrededor del cual se juega, para el imaginero, lo esencial del ritual. En esta imagen, a partir de la izquierda, se ve a una mujer que, con los brazos extendidos, arregla los pliegues del vestido de la novia; puede ser la madre, o bien la mujer que se ocupa de la novia, la *nympheutria;* situada cerca de la puerta, marca el espacio que la joven esposa abandona. Esta última está tocada con una corona y semicubierta por un velo; con una mano sostiene su vestido, mientras que tiende la otra al joven que la precede y la coge por la muñeca. La inmovilidad de la joven contrasta con el movimiento del esposo, que avanza volviéndose hacia su compañera, él encabeza y conduce el cortejo. El gesto de la mano sobre la muñeca —*cheir epi karpoù*— es la marca ritual de esta toma de posesión que lo

instaura en el nuevo amo —*kyrios*— de la novia. Así, la mujer queda encuadrada, atrapada en una red de gestos que indican la separación y la integración, constitutivas de este rito de pasaje por excelencia que es el matrimonio.



La esposa sube al carro con ayuda del marido (ca. 430). Lutróforo de figuras rojas. Berlín, Antikenmuseum, Staatliche Museen Preussischer Kulturbesitz, FR, F. 2372 (en Furtwängler, *La collection Sabouroff*, tab. 58). Foto Lissarrague.

Desfile de carros

Volvemos a encontrar la partida del carro de los novios en un lutróforo del Museo de Berlín. Se trata de un vaso de forma alargada, destinado a llevar el agua para el barro —*loutron*— de la novia. También aquí, la función del vaso y de su decorado se complementan mutuamente. El cuerpo ofrece una zona estrecha y alta en donde se representa un cortejo nupcial. A la izquierda, bajo un asa, se ve una mujer portadora de antorcha, precedida por un niño coronado, probablemente el *pais amphitales*, el niño que todavía tiene padre y madre y cuya presencia en el curso de la ceremonia los textos dan como necesaria, pero de la que las imágenes precedentes no suministran ejemplo alguno. El pintor ha escogido representar un cortejo con carro: se ve la rueda y el esqueleto del carro, sobre el cual un auriga de pie se vuelve hacia la pareja; el joven esposo, coronado de laurel, levanta en brazos a la doncella y se dispone a subir al carro.

La novia, tocada con una corona, lleva el *chitón* (la túnica) sobre la cabeza al tiempo que, con la mano izquierda, sostiene una de las partes del velo. Un pequeño Eros en vuelo tiende una corona —¿de mirto?— por encima de la novia, mientras que en el campo de la imagen aparece otra corona, por encima del novio. Bajo el asa de la derecha, una columna indica el cambio de espacio, el pasaje de un lugar a otro; se trata de una solución gráfica menos explícita que la puerta, representada con mayor frecuencia en la serie, pero que libera una superficie pictórica suficiente como para representar dos personajes en el reverso del vaso: una mujer portaantorcha y un hombre con barba que sostiene un cetro que se puede aquí interpretar, si se considera su posición al final del recorrido, como los padres de la novia, y si se considera el cetro en tanto tal, como figuras míticas. Se observará que la columna alrededor de la cual se articula el pasaje no produce ruptura entre una y otra cara: la antorcha que sostiene la mujer de la derecha se encuentra en ambas partes de la pieza; en cambio, los caballos que llevan el carro permanecen invisibles. Semejante elipsis gráfica muestra muy bien que los pintores, llegado el caso, no retienen más que los elementos necesarios a la inteligibilidad de la imagen, sin perseguir un efecto estrictamente ilusionista, ni tratar el espacio como un todo homogéneo y continuo. La imagen es un *collage* de elementos destinados a producir un sentido. Aquí la rueda y la columna bastan y sobran para expresar el pasaje. Se observará el movimiento de la pareja: el joven levanta a la novia, es él quien tiene la iniciativa de lo que parece ser un apacible rapto; no un secuestro, como se verá, sino un acto de toma de posesión análogo al gesto de la mano sobre la muñeca. Por último, un nuevo elemento: la presencia de Eros en esta imagen. Pequeño personaje esbelto y alado, en la imaginería ática. Eros es un joven adolescente, no el angelote regordete, el *putto* cuyo modelo ha impuesto el arte romano. Volveremos sobre esta figura, pero por ahora nos limitaremos a indicar que Eros viene a embellecer a la novia, al aureolarla de hojas y subrayar, para el espectador del vaso, la convergencia de las miradas hacia el interior de la imagen: todos los actores están vueltos a la esposa cuyo rostro se perfila, al mismo tiempo semioculto y realzado por su velo. Pero la imagen no respeta la secuencia temporal —cortejo, recibo, levantamiento del velo—, pues combina tiempos distintos y sucesivos. El rapto de la novia se construye como un espectáculo cuya legitimidad garantizan, por intermediación de Eros, los propios dioses.

Flores, Eros y Nike

Como se acaba de ver, la forma del vaso y su iconografía suelen ir unidas,

aunque en distinto grado. Junto a la píxide, caja de perfumes y joyas, y al lutróforo, destinado a llevar el agua lustral, está también el *lebes gamikós*, es decir, el “brasero nupcial”, suerte de cuba que descansa sobre un pie elevado. Forma parte de los vasos rituales empleados con ocasión de las ceremonias de matrimonio, y no parecen tener otro empleo; es uno de los regalos que se envían a la novia.

En un vaso de este tipo, en Copenhague, se representa no ya el cortejo, sino una escena en torno a la novia, sentada en el centro de la composición. Tiene en el regazo un *lebes gamikós*, sin duda obsequio reciente; por encima de ella, suspendida, una cofia, *sakkos*. Una mujer le presenta otros dos vasos: uno, oblongo, es un vaso para perfume, un *alabastron*; el otro, montado sobre un pie, se asemeja a una píxide. Detrás de la novia, otra mujer sostiene con una mano en alto una flor cuyo dibujo se ha borrado; entre esta mujer y la novia se yergue un gran adorno floral estilizado que termina en una palmeta en pimpollo. Este elemento decorativo, cuyo lugar habitual en un vaso está limitado casi siempre a las zonas secundarias, no figuradas, del mismo —las asas o el cuello, por ejemplo— pone de relieve el papel de las flores y los perfumes en el marco del matrimonio. Aquí hace su aparición de manera desproporcionada y visualmente incoherente, pues contradice la distinción entre el dibujo ilusionista y el ornamento que sirve de marco, para destacar mejor la belleza y la función estetizante de la imagen, como un signo que pone a la mujer en relación con el mundo floral. El botón —más que signo fálico, como se ha querido creer— aparece como el signo del vegetal listo para expandirse, para dar al mismo tiempo flor y perfume.



Regalo de boda (ca. 450). *Lebes* de figuras rojas. Copenhague, National Museum, Department of Near Eastern and Classical Antiquities, A 9165. Foto Lennart Larsen.

En el reverso de este vaso figuran una mujer portadora de fuego y otra mujer que sostiene un cetro que quizá sea, también aquí, una figura divina que sirve como testigo del matrimonio que se está celebrando. Bajo las asas se encuentra un elemento floral análogo al de la cara principal, pero, podríamos decir, en su lugar "normal" y, por tanto, más banal. Acompaña a dos figuras femeninas aladas que vuelan horizontalmente y convergen hacia la novia, también ellas portando fuego. En la imaginería ática, estas figuras abstractas pueden identificarse con otras tantas *Nikai*, término que suele traducirse aproximativamente como Victorias. Se las encuentra en diversas oportunidades en la serie de los matrimonios, y está claro que es imposible reducir su valor al de la Victoria, en sentido militar, que a veces se ve levantar el trofeo del vencedor. Más bien parece que se trate de la idea de un acuerdo divino, y más precisamente del relativo al de una realización favorable, que esta presencia

implica. Se ha visto ya la simetría posible entre guerra y matrimonio, desde el punto de vista del hombre y de la mujer. En ambos casos, Nike indica una culminación positiva, un triunfo querido por los dioses.



Matrimonios míticos (ca. 420). *Epínetron* de figuras rojas. Atenas, Museo Arqueológico Nacional.

Un vaso paradigmático (o el matrimonio, todo un programa)

Un último objeto, más complejo, nos permitirá captar mejor aún las múltiples dimensiones que se ponen en juego en la imaginería del matrimonio. No se trata exactamente de un vaso, sino de un utensilio de terracota, un *epínetron,* cuya forma —suerte de teja terminada en un cascarón— obedece a un uso preciso: como indica el detalle de otro *epínetron* de Atenas, está hecho para cubrir la rodilla y el muslo, y sirve para hilar la lana que se enrolla en la parte superior, no decorada, de este utensilio. Por tanto, nos hallamos ante un objeto utilitario, asociado a la actividad doméstica de las mujeres. El ejemplar que ahora nos ocupa ha sido encontrado en una tumba de Eretria, y su calidad permite suponer que este objeto de lujo quizá no haya sido utilizado; no obstante, su función está presente, simbólicamente. Tres escenas decoran este objeto y forman un programa complejo que nos proporciona una visión muy rica de diversos matrimonios míticos. Alrededor del busto femenino que cierra la extremidad del

epínetron, un friso circular representa el momento en que Peleo se apodera de Tetis y la coge por el talle mientras ella se metamorfosea en hipocampo. Nereo se mantiene de pie a la derecha, cetro en mano, mientras que las hermanas de Tetis, atemorizadas, huyen hacia su padre. En los largos lados se exhiben dos escenas en las que no se ve ningún hombre adulto. La primera presenta quizá los preparativos para la boda de Harmonía, hija de Ares y Afrodita, que ha de casarse con Cadmo, rey de Tebas. Se ve aquí, nombradas por inscripciones, a la izquierda, a Afrodita sentada ante su hijo Eros, luego a Harmonía sentada, enmarcada por Peito (la Persuasión) y Core (la Doncella). La novia se vuelve y mira a la derecha a Hebe —la Juventud— que mira a su vez a Hímero —el Deseo—, quien, sentado, sostiene un cofrecito y tiende a Hebe un vaso de perfumes. Los personajes de esta imagen son tanto figuras míticas como alegorías que escenifican algunos de los valores asociados al matrimonio: Persuasión, Juventud, Harmonía, pero también Eros y su doble, Hímero, el Deseo. Afrodita es al mismo tiempo la madre de la novia y la diosa cuya competencia se extiende precisamente a estos dominios: seducción, belleza juvenil, deseo amoroso. No se trata de la dimensión conyugal, que sería dominio de Hera, sino todo lo que corresponde al encanto, la gracia, la belleza asociada al tocador y a los perfumes, exclusivamente del lado femenino.

La segunda imagen lateral está consagrada a Alcestis, la esposa ejemplar de Admeto, rey de Tesalia, la que aceptará ir al Hades en lugar de su marido. Pero nada evoca aquí ese episodio. Alcestis está a la derecha, apoyada sobre el lecho nupcial que figura ante la puerta abierta sobre el espacio de la casa. En el interior de esta cámara, cuyo espacio está indicado por una columna, Alcestis se mantiene de pie frente a cinco mujeres, todas nombradas por inscripciones. Hipólita está sentada, con un pájaro en la mano, delante de Astérope. A la izquierda, Teo y otra mujer se ocupan en disponer ramilletes en los vasos que se ofrecen a la novia —dos *lebetes gamikói— y* un lutróforo. Entre ellas, Caris, la Gracia, se levanta parte de la túnica. En el campo observamos dos coronas y un espejo. Parecería que el momento evocado fuera el de la entrega de regalos, al día siguiente al del matrimonio, *epaulía.* Alcestis, ya dueña de casa, es representada en el marco de su nueva morada, en el interior de su habitación.

La imagen del rapto de la esposa divina —Tetis— contrasta con las dos escenas exclusivamente femeninas que establecen un paralelismo entre los preparativos y la recepción. Aquí, nada de cortejo, sino tan sólo mujeres; la elección de estos personajes no es aleatoria: de la misma manera que Alcestis es el modelo de esposa abnegada hasta la muerte, Harmonía seguirá a su esposo

Cadmo hasta el final y, lo mismo que él, será transformada en serpiente. Imágenes de mujeres, paradigmas míticos del matrimonio y alegoría de ciertos valores que lo constituyen, en un objeto de hilar la lana. De esta manera, el trabajo doméstico se asocia con una visión del matrimonio que podría tenerse por femenina, pero que en realidad vehicula, ilustrándolos del lado femenino, los valores masculinos del matrimonio: violencia del rapto por Peleo, fidelidad al esposo, belleza y seducción.

En el jardín de Afrodita

La multiplicación de las personificaciones femeninas es una de las características de la imaginería de la segunda mitad del siglo V. Se ve aparecer entonces, sobre todo en el círculo del pintor de Meidias, una serie de representaciones de Afrodita y de sus compañeras que pone en práctica valores análogos a los que acabamos de analizar y que no están ligados exclusivamente al matrimonio, sino también a los poderes de esta diosa.



En el jardín de Afrodita (ca. 410). Lecito de cuerpo aribálico y figuras rojas. Londres, British Museum, E 697 (en Furtwängler Reichhold, tab. 78). Foto Lissarrague.

Así, en un vaso de perfumes de forma extrañamente ancha y pesada, un lecito de cuerpo aribálico se ve a la diosa sentada, vuelta hacia Eros, posada sobre un hombro de aquélla. La rodean cinco mujeres cuyos tocados varían, pero que no

presentan ningún atributo capaz de distinguirlas. Una serie de inscripciones indica sus nombres y hace efectivo el juego de las alegorías: se ve sucesivamente, de izquierda a derecha, a Kleopatra —Pariente Noble— con una flor y un collar, a Eunomía —Buen Orden— apoyada sobre Paidiá —Juego—, quien lleva a su vez un collar. Peito —Persuasión— adorna un recipiente sacrificial, mientras que Eudaimonía —Felicidad— recoge frutos. En esta imagen, en la que se multiplican frutos y joyas, no se desarrolla ninguna acción específica, si se prescinde del gesto de Peito, que parece indicar algún ritual preparatorio. Todas estas mujeres están vueltas en dirección a Afrodita, y las miradas convergen en Eros; la imagen parece evocar un mundo paradisíaco, un jardín apacible donde diversas figuras femeninas declinarán las múltiples virtudes de Afrodita, garantía de amor feliz.

Los valores estéticos que conducen a semejante representación de Afrodita ya se muestran efectivos en el periodo anterior al desarrollo de las alegorías femeninas. El lugar de las coronas, las flores, los ornamentos, la intervención de Eros en el cortejo nupcial, concurren a embellecer la representación de la novia. El ritual privilegia el instante del desvelamiento, que la esposa ofrece en espectáculo al esposo y a los suyos. La imagen reelabora a su manera esta dimensión espectacular de la mirada puesta en la joven recién desposada, multiplicando los signos capaces de realzar estéticamente la representación.

Se puede terminar esta primera serie de análisis en torno a las imágenes del matrimonio observando que el tratamiento del ritual en imagen no se reduce a la mera descripción. Los pintores elaboran, a partir de los múltiples elementos de su cultura, a menudo utilizando paradigmas mitológicos, imágenes que procuran hacer visibles, estatizándolos, los valores simbólicos en juego en las prácticas sociales y los rituales que representan, en particular en el matrimonio, donde la novia se convierte en espectáculo.

Rituales

Hay otros rituales que también constituyen el objeto de representaciones figuradas. Esquemáticamente, se los puede clasificar en rituales privados, familiares, por los cuales comenzaremos, y en rituales unidos a fiestas públicas, colectivas, de los que algunos son exclusivamente femeninos.

Rituales funerarios

En la serie de imágenes consagradas a los rituales funerarios se vuelve a encontrar una cierta cantidad de rasgos en común con la de los matrimonios, sobre todo la estrecha relación entre la forma del vaso y su decorado, así como la atención particular que se presta a la disposición de los personajes en el espacio. El lugar de las mujeres está netamente determinado por estos rituales, así como la distribución de los roles entre hombres y mujeres.

LOS RITUALES

Lo imaginario no rescata todos los momentos del ritual. La preparación del cadáver no se muestra jamás, y la inhumación o la introducción en el ataúd son excepcionales. Los pintores, desde los inicios mismos de la pintura en vaso, parecen haber retenido dos esquemas: la exposición del muerto, *próthesis*, y su traslado al cementerio, *ekphorá*. Se trata de modelos iconográficos muy antiguos que aparecen desde que se adopta un estilo figurativo, en la época geométrica. En efecto, a mediados del siglo VIII a.C. se desarrolla una cerámica pintada en la que se representan animales, pájaros, caballos, cérvidos, además de escenas figuradas, esencialmente funerarias. Son los grandes vasos, ánforas, cráteras o hidrias, que sirven para marcar el emplazamiento de las tumbas, como las estelas. Se comprueba, pues, que la imaginería ática arranca con la figuración de los muertos, y más exactamente, con el ritual funerario, en los objetos destinados a honrar a los difuntos. Más que la memoria del muerto, lo que se celebra es la piedad de los vivos respecto de ellos.

Los esquemas establecidos desde esta fecha perduran en la época arcaica y clásica, de manera muy conservadora, como parece lógico tratándose de una iconografía que deja poco espacio a la innovación o a la fantasía.



Saludo al difunto (ca. 500). Lutróforo de figuras rojas. París, Louvre, CA 453. Foto Musées Nationaux.

Así, un gran lutróforo de figuras rojas de alrededor de 490 muestra tres escenas complementarias: en el cuello, en el cuerpo y en la predela. En el cuello, repetida en todo su contorno, la misma imagen: dos mujeres, una de las cuales lleva un lutróforo, análogo al vaso que sirve de soporte a la pintura; es el mismo vaso que se veía asociado al baño de la recién casada, pero con una iconografía diferente. La otra mujer, con las manos sobre la cabeza, se lamenta arrancándose los cabellos. En la parte baja del vaso, en la predela, una serie de caballeros, quizá en relación con la condición social del difunto, y el cortejo que acompaña los funerales. Sobre el cuerpo, en la zona principal, se representa al difunto, estirado sobre un lecho. Sólo se ve la cabeza, apoyada en un cojín, la mandíbula sostenida por una suerte de mentonera; el resto del cuerpo está envuelto, oculto por una mortaja. Cuatro mujeres rodean el lecho, una de las cuales sostiene la cabeza del difunto, que parece ser el punto focal de la escena, mientras que las otras tres se lamentan, tirándose de los cabellos. Al pie del lecho, del otro lado del cuerpo del vaso, cinco hombres se encuentran; los dos primeros, a la derecha, vuelven la espalda al lecho y, con el brazo extendido, saludan a los tres que llegan, a cuyo frente va un adolescente.



Mujeres de luto (ca. 540). *Pínax* de figuras negras. Berlín, Pergamonmuseum, F. 1813 (en Antike Denkmäler, tab. 9). Foto Lissarrague.

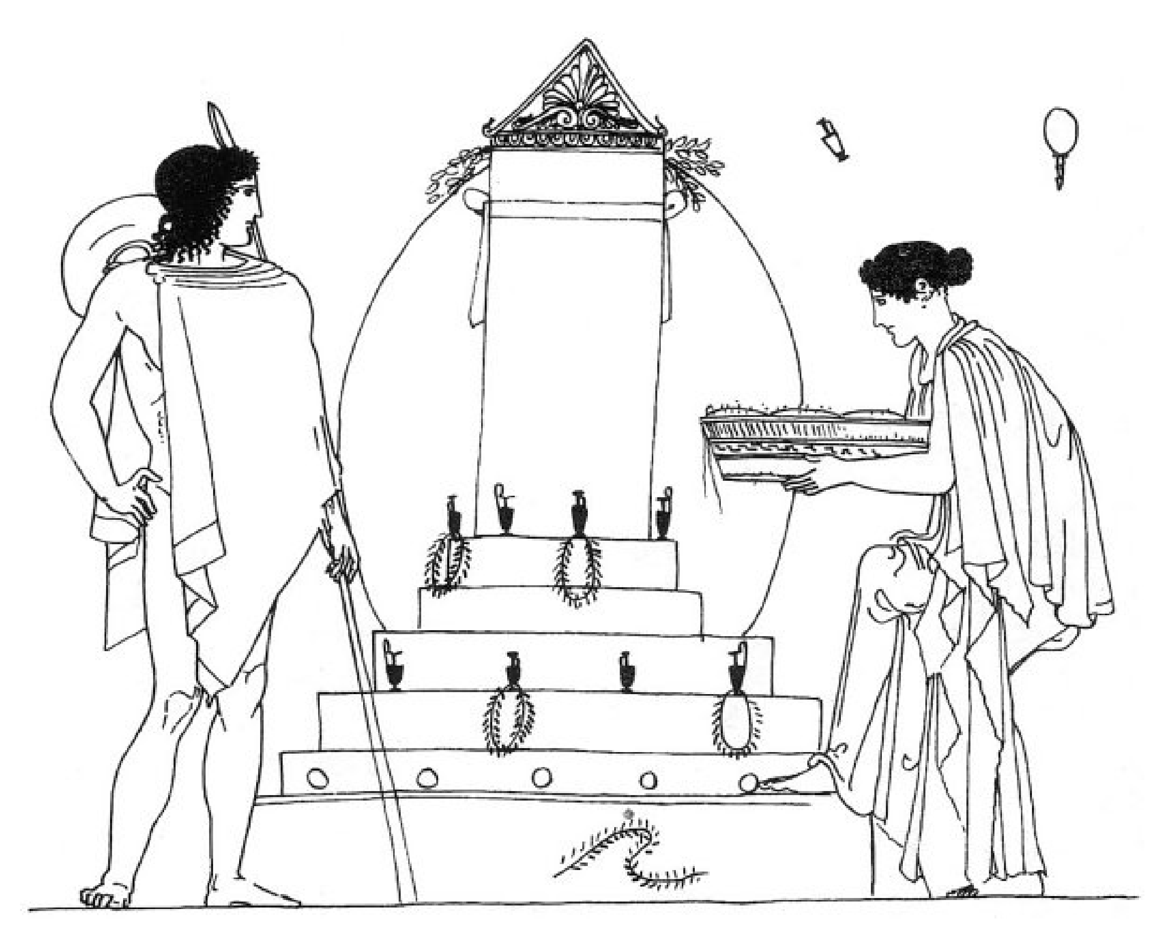
Otras placas funerarias muestran aspectos análogos. A veces están hechas para contemplar en serie, yuxtapuestas sobre la tumba.

Una placa del museo de Berlín, de alrededor del año 540, y que pertenece a un conjunto desdichadamente muy fragmentario de por lo menos quince placas, muestra un grupo de ocho mujeres reunidas. Cinco están sentadas, cara a cara, mientras que las otras tres están de pie. No se trata de una *próthesis:* ni lecho, ni cadáver visibles, y las mujeres no gesticulan; están serias y como recogidas. La mujer que está de pie en el centro ofrece un niño a su compañero de la derecha, mientras que la de la izquierda presenta un lienzo blanco. En primer plano, también en el centro, una mujer cubierta por un velo se distingue de las otras: en la mano derecha, cerca de la mejilla, tiene un mechón de pelo, signo de duelo.

Frente a ella, otra mujer cuyo tocado difiere del de todas las demás, parece más joven. Dada la función funeraria de este cuadro hay que suponer, sin duda, que estas mujeres deploran entre ellas la muerte de la madre del pequeño que se transmiten y que tienen ahora a su cargo. Estas figuras no presentan ninguna distinción de edad; en efecto, el código figurativo de los vasos áticos puede marcar más fácilmente las edades masculinas que las femeninas; los hombres son imberbes, barbados, canosos o calvos, y estos signos corresponden a las clases de edad, tan importantes en la ciudad, y sobre todo en la guerra; en cambio, las mujeres, aparentemente, no tienen edad; lo único que importa es su condición de casadas o no. En la placa de Berlín, la imagen, muy excepcional, evoca probablemente la muerte de una joven madre cuyo hijo es aquí confiado a las mujeres de la familia; tal vez haya que reconocer en primer plano a la madre y a la hermana de la difunta.

Las ofrendas en la tumba

La imaginería confiere un lugar importante a otro aspecto de los rituales funerarios: no ya el momento de los funerales, sino el del depósito de las ofrendas en la tumba. Al parecer, se trata de una función esencialmente femenina. Muchos vasos muestran a mujeres de pie ante una estela para depositar allí coronas, ínfulas o pequeños vasos para perfumes que llevan en grandes cestos planos. A veces se ve unas mujeres que se preparan para la visita a la tumba, aunque no se puede determinar con exactitud cuál es su condición: ama o sirvienta, madre o hija. En la mayor parte de los casos, estas escenas están representadas en vasos de perfumes —lecitos—, ellos mismos depositados como ofrenda; forma y decorado están también aquí estrechamente ligados, pues el ritual pone en escena su propio funcionamiento.



Ofrendas en la tumba (ca. 450). Lecito de fondo blanco. Atenas, Museo Nacional. De Riezler, tab. 23.

Así, en un lecito de Atenas se ve a la derecha una mujer que avanza con un cesto hacia la estela ceñida por una ínfula y al pie de la cual se depositan vasos y coronas sobre los escalones. Frente a ella, a la izquierda, se ve a un hombre joven, de pie, con túnica, armado de una lanza, que la mira llegar. Como indica la comparación con otros vasos del mismo tipo, puede que no se trate de una visita masculina, sino de la figura de un muerto, que la imagen hace presente. La estela de piedra se levanta para señalar la tumba y conservar la memoria del difunto; es el punto de encuentro entre vivos y muertos, el lugar en que las mujeres van a depositar ofrendas y mantener el recuerdo del desaparecido. En el vaso, la estela sirve como articulación entre la imagen del difunto que se ha hecho visible y la de la mujer que ha ido a honrarlo.

El retorno del guerrero

Junto a estas representaciones, estrechamente ligadas a los rituales funerarios, hay un importante conjunto de imágenes que escenifican el regreso del guerrero

muerto, conducido por uno de sus compañeros de armas. A veces, este grupo está aislado otras veces, lo acompañan inscripciones que remiten a la epopeya, pues nombran a Aquiles muerto y llevado por Áyax. Lo más frecuente es que el grupo permanezca anónimo y, tal vez, enmarcado por figuras complementarias: otros guerreros —hoplitas y arqueros— o “civiles” —ancianos y mujeres—. Nos detendremos aquí en este último punto. En la mayoría de los casos, quienes preceden el grupo, lo reciben o gesticulan, son mujeres, como las lloronas en torno al lecho de la *próthesis*. Estas imágenes no tienen nada que ver con lo que sabemos de las prácticas atenienses en la guerra, en que se recoge y se incinera colectivamente a los muertos en el propio campo de batalla, para enviar luego a la ciudad tan sólo las cenizas. Estas imágenes se refieren a la epopeya, la manipulación de cadáveres es individual y sirve para escenificar un empleo privado, familiar, de la muerte mediante la heroización del difunto.

Las mujeres tienen una parte esencial en la imaginería funeraria, tanto en la figuración misma de los rituales, donde se las ve lo más cerca posible del difunto, como en las escenas de ofrenda, donde asumen, con más frecuencia que los hombres, la tarea de mantener la relación con los muertos. Incluso en la guerra, dominio masculino por excelencia, se las presenta para recibir al muerto convertido en héroe. Pero su papel en torno al guerrero no se limita a este momento de duelo.

El armamento

Escenas de partida

La serie que acabamos de evocar pertenece a un conjunto mucho más amplio, que pone en relación mujeres y guerreros, en particular en escenas de partida o de armamento. En efecto, la guerra no es mera cuestión de hombres; puesto que concierne a la ciudad entera, implica la participación de las mujeres.

En la escenificación de la partida vemos con harta frecuencia armarse a un guerrero: equipado con una coraza que le cubre el torso, por lo general está cubriéndose la pierna con una greba, una protección metálica de la tibia. El resto de la panoplia está compuesto por un casco y un escudo redondo, una espada y una lanza: es lo que constituye el equipo del hoplita, el infante que va al combate en apretadas filas, de modo que cada escudo cubra en parte el del vecino y todos formen así un frente sin intersticios. Los pintores no muestran en imagen la falange, sino más bien guerreros aislados en el momento de la partida, y el lugar que las mujeres ocupan en estas escenas de armamento es más importante de lo

que dan a entender los documentos escritos. En efecto, muy a menudo es una mujer quien se encuentra de pie ante el hoplita, sosteniendo la lanza, el escudo y el casco.

En esta serie de partidas se ve también otras figuras que encuadran al hoplita en el momento de armarse: arqueros o un anciano, es decir, figuras secundarias que representan un tipo de guerra marginal o, como en el caso del anciano, la clase de edad que ya no sirve para el combate. La imagen enfrenta así a los que parten —arqueros y hoplitas— y a los que se quedan, esto es, mujeres y ancianos. En la guerra, la relación masculino/femenino se define mediante una estricta distribución de los roles que no deja a la mujer al margen de los acontecimientos. Pero, ¿cuál es el estatus de esta mujer que arma al hoplita? ¿Madre o esposa? La ausencia de signo iconográfico para distinguir las edades impide discernir con exactitud.

Lo mismo que en el caso del retorno del muerto, también hay un modelo mitológico para las escenas de armamento: el episodio en el que Tetis entrega las armas a su hijo Aquiles. Por tanto, podría creerse que es una madre la que arma a su hijo, de acuerdo con la idea de que las mujeres están hechas para dar guerreros a la ciudad. Sin embargo, no cabe duda de que hay que matizar: la historia de Aquiles impone la elección de su divina madre. La iconografía de Héctor, el héroe troyano, es más compleja. En las imágenes más antiguas se lo ve enmarcado por sus padres: Príamo lo mira y Hécuba le entrega el casco. En consecuencia, es la madre la que arma a su hijo. Pero, en cambio, en un vaso más tardío, Héctor es armado y se vuelve hacia Príamo. A la izquierda, una mujer le tiende una copa profunda, un *fiale*, para la libación de la partida; una inscripción le asigna el nombre de Andrómaca. Entre una imagen y otra, los personajes han cambiado, Andrómaca reemplaza a Hécuba, pero también ha cambiado el gesto: la madre arma al hijo, la esposa prepara la libación. De la confrontación de estos dos modelos ha de retenerse la ambigüedad de la condición de la mujer en las escenas anónimas, al mismo tiempo que el carácter fuertemente codificado de estas representaciones, lo cual les otorga un valor casi ritual. Los roles y las posiciones de los personajes son constantes, y la presencia de un altar doméstico viene a veces a acentuar este carácter ritual.



Partida y plegaria ante el altar (ca. 530). Ánfora de figuras negras. Roma, Museo de Villa Giulia, 693. Sopraintendenza Archeologica per l'Etruria Meridionale, Roma.

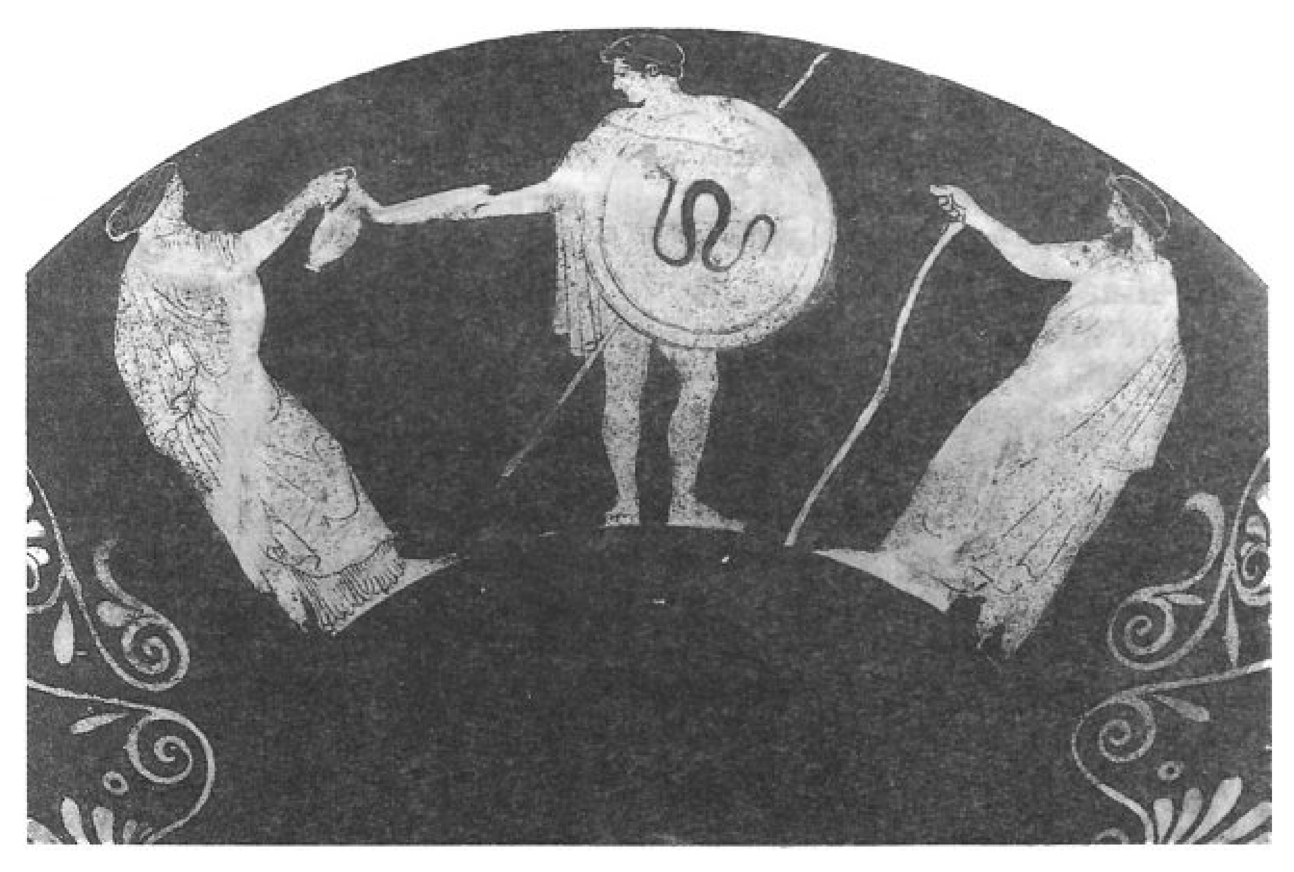
En un ánfora de la Villa Giulia un hoplita de barba, a la izquierda, con la lanza y el escudo, deposita en un altar una ofrenda vegetal al tiempo que pronuncia el comienzo de una plegaria: *onaxs*, señor. Sobre él, una inscripción lo nombra como Hipomedonte, uno de los siete contra Tebas, compañero de Adrasto. Frente a él, una mujer —Policaste (nombre desconocido en otros sitios)— tiende un casco y una ínfula. La escena, que evoca la epopeya tebana, confiere, gracias a la ofrenda y a la piedra, una dimensión religiosa muy acusada a este momento esencial en la iconografía de la guerra.

Estas escenas de partida siempre son individuales y contrastan con el carácter colectivo de la guerra. En ellas aparece la mujer junto al hogar y a las armas que se entregan, en una serie de representaciones que desarrollan una ideología de la guerra en la que se exaltan los valores heroicos y los paradigmas míticos, al tiempo que se la presenta con una dimensión que la liga al hogar doméstico, al *oikos*.

LIBACIÓN

Más tarde, en el siglo V, los imagineros privilegian, como ya se ha visto a propósito de las representaciones de Héctor, el momento de la libación.

En una copa de Berlín se representa en el centro a un joven imberbe, con lanza y escudo. A la derecha, un anciano bar



Partida y libación (ca. 430). Copa de figuras rojas. Berlín, Antikenmuseum, Staatliche Museen Preussischer Kulturbesitz, F. 2535.

budo, apoyado en un bastón, espectador de la escena, probablemente el padre del hoplita, representa a los que no parten. A la izquierda, una mujer vierte de un cántaro en el *fiale* que le tiende el joven guerrero. El acto de la libación otorga a la mujer un rol esencial, pues casi siempre es ella quien lleva el vaso ritual. La libación es un momento breve que marca la actividad humana, que señala un instante de articulación y puede aparecer como gesto aislado o bien insertarse en secuencias rituales más complejas. Desde este punto de vista, podríamos compararla con el signo de la cruz en la práctica católica: en ambos casos se trata de un marcador espaciotemporal. Pero no es un gesto individual: la libación es intercambio. Señala los vínculos que unen a los participantes entre sí y con los dioses; con ocasión de una partida o de un retorno, dicho gesto actualiza estas

relaciones y es notable que en el contexto de la guerra la mujer desempeñe en el ritual ese papel, ciertamente auxiliar, pero indispensable.



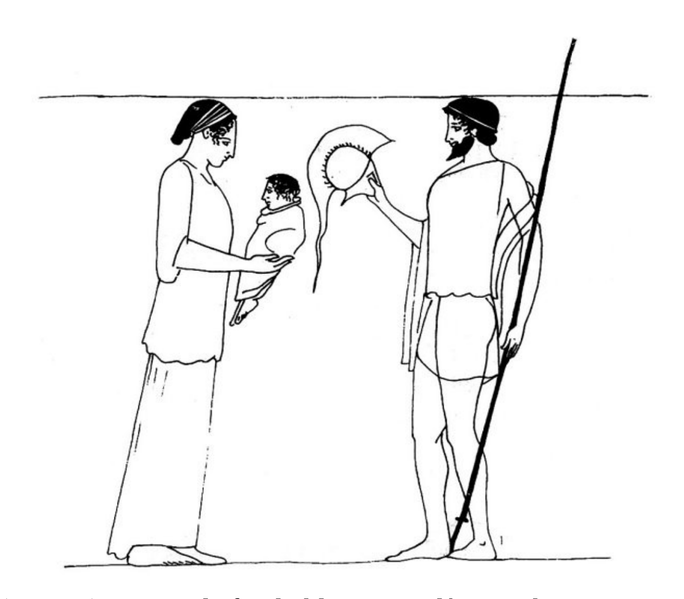
Libación en presencia de Atenea (ca. 460). *Enócoe* de figuras rojas. Ferrara, Museo Archeologico Nazionale, T. 308. Aurigemma, Spina tab. 162. Foto Lissarrague.

Otra variante —única— asocia los temas evocados, libación y armamento en una construcción que pone en escena a Atenea, diosa guerrera y protectora de la ciudad. A la izquierda, una mujer sostiene el cántaro y la copa de las libaciones. Entre ambos personajes, en tierra, un casco descansa sobre un escudo. Esta composición es susceptible de una doble lectura: las armas pueden ser las de la diosa, y la libación no dirigirse sino a ella, o bien pueden sugerir un guerrero ausente o muerto, al que se dedica una libación. Aquí, en todo caso, sólo quedan dos figuras femeninas —la una, mortal; la otra, divina— para evocar el mundo de la guerra. Obsérvese que el vaso que sirve de soporte también es un cántaro, análogo al que sostiene la oficiante.

El lecho, la guerra

Un lecito del museo de Berlín establece un paralelismo entre hombre y mujer

en una única escena de partida que se presta a una doble lectura: una mujer, de pie, portadora de un niño fajado, ante un hombre armado de una lanza y que sostiene el casco con la mano derecha; ambos personajes están frente a frente. Es evidente que la imagen, que representa de modo excepcional un grupo familiar —padre, madre y niño pequeño— sugiere la famosa escena de despedida de Héctor y Andrómaca en la *Ilíada;* pero, si éste es el caso, no se retienen demasiados detalles del texto. De cualquier modo, es posible ver allí, al margen de toda referencia mitológica, la confrontación de dos estatus, uno masculino y otro femenino: a los hombres, la guerra; a las mujeres, los hijos.



El lecho de guerra (ca. 450). Lecito de fondo blanco. Berlín, Antikenmuseum. De Riezler, tab. 15.

Aquiles transportado por Áyax, Tetis llevando armas a su hijo, Héctor saludando a Andrómaca, son otros tantos episodios que se prestan a ser transpuestos en imágenes de guerreros anónimos, junto a los cuales la mujer desempeña un papel importante, en la continuidad del *oikos,* del espacio doméstico y familiar. Aparece como la madre de niños que serán a su vez guerreros, de acuerdo con una ideología masculina que hace del hoplita la protección de la ciudad.

Habría que insistir aquí en la escasez de escenas “maternales” en la serie de vasos áticos. Son mucho más frecuentes en las estelas funerarias esculpidas a finales del siglo V y del IV: puesto que conmemoran a los difuntos en su relación con los vivos que los lloran, estas estelas son más personales y las inscripciones que en ellas leemos precisan la identidad del muerto y sus vínculos de parentesco. Muchas estelas evocan mujeres que han muerto de parto o jovencitas

fallecidas demasiado pronto, antes de sus bodas. Nada de esto aparece en los vasos. La función de estas imágenes, más genéricas, no es la de representar individuos específicos, sino más bien la de evocar modelos míticos o momentos paradigmáticos de la vida social.

Las imágenes de la maternidad son rarísimas en los vasos. Se conocen algunas imágenes en las que se asocia madre e hijo, casi siempre en escenas de interior, entre mujeres, pero la mayoría de las representaciones de niños pertenece a una serie en la que figuran aislados, jugando entre ellos, en pequeños vasos rituales que les son ofrecidos con ocasión de la fiesta de las Antesterias. Para los pintores de vasos, la maternidad no es un tema iconográfico pertinente. No hablemos de escenas de parto: al margen del caso de Zeus, al que Hefesto —rodeado de diosas comadronas, las Eileitías— acude para ayudarle, con un hachazo, a parir por la cabeza a su hija Atenea —lo cual constituye una impresionante serie de inversiones en relación con el parto normal—, no hay ninguna otra representación del nacimiento. Asuntos de mujeres no se han de mostrar, carecen de interés para los pintores, a quienes no les preocupa el funcionamiento biológico del cuerpo. Incluso las escenas de amamantamiento son excepcionales; a veces se ve a Afrodita alimentar a su hijo Eros, pero este tema sólo aparece muy raramente.

Rituales de mujeres

Junto a importantes series consagradas a los rituales familiares desde el matrimonio a los funerales, otras imágenes, muy variadas y que forman series menos numerosas, escenifican prácticas colectivas relacionadas con los espacios religiosos marcados por una presencia divina: estatua, efigie o altar sacrificial. En la mayor parte de los casos es difícil referir estas imágenes a una fiesta precisa entre las tantas que sugiere el calendario ático; no entraremos aquí en las controversias que sostienen los historiadores de las religiones. Tal vez no sea eso lo que más importa. En cambio, trataremos de prestar atención a las mujeres en estas diversas series, y en particular en los rituales exclusivamente femeninos.

Coros

La música y la danza ocupan un lugar preponderante en la vida cultural griega y son muchas las fiestas en las que se organizan coros destinados a honrar a los dioses. Se han conservado huellas de formas corales muy variadas; la poesía lírica griega está casi siempre enteramente ligada a este tipo de canto. Hoy nos

es difícil restituir con precisión el ritmo, la música y la coreografía, pero algunas imágenes conservan la huella de determinadas ejecuciones corales, y se observará que en su mayoría son femeninas: sobre un centenar de ejemplos conocidos, cerca de ochenta muestran coros de mujeres o de niñas.



Coros femeninos (ca. 460). *Fiale* de fondo blanco, Boston, Museum of Fine Arts, inv. 65.908.

Un buen ejemplo de ello es el que encontramos en una copa sin pie del Museo de Boston. La forma de este vaso —un *fiale*— lo relaciona con el acto de la libación y confiere una dimensión religiosa suplementaria a la escena que decora el interior del mismo: una tañedora de *aulós* (especie de flauta de lengueta) está de pie ante un altar encendido. La llama indica la actividad sacrificial en curso. A la derecha del altar, en tierra, un cesto de donde surgen ínfulas. Este *kálathos* evoca el trabajo de la lana, actividad específica de las mujeres que acuden a depositar este instrumento de su trabajo como ofrenda junto al altar de los dioses. Por encima del cesto hay una ínfula suspendida, ampliamente desplegada, adorno y ofrenda a la vez, signo de consagración que volvemos a encontrar en múltiples contextos. No se indica aquí el destinatario de estas ofrendas. Al pintor no le interesa representar la figura divina, sino el acto ritual en sí mismo. No se trata de contemplar la divinidad a través de la imagen, sino de admirar el espectáculo de esta danza femenina: en todo el contorno del vaso, un coro de siete mujeres se dan la mano y avanzan formando una cadena abierta; la superficie discoidal de la copa es utilizada para traducir el recorrido espacial

alrededor del altar. La organización de la imagen traduce bien la triple etimología —científicamente discutible, pero viva en el imaginario— que los griegos mismos proponen de la palabra *chorós*, coro: asociada al verbo *chairein*, gozar, es un momento de fiesta y de regocijo; en relación con el término *chôros*, espacio circular, adquiere un valor espacial vinculado con el trayecto de la danza; por último, se puede encontrar allí la palabra *cheir*, la mano, que destaca la estructura del grupo de mujeres que avanzan en cadena cogidas de la mano. La divinidad es honrada mediante la ofrenda del trabajo femenino, la música, probablemente del canto y la danza que une a las mujeres, aparentemente de la misma edad, en un grupo homogéneo y las convierte en una colectividad, más que en una serie de individuos.

En torno al sacrificio

El altar, *bomós*, constituye a menudo el punto focal de la actividad ritual. En el sacrificio cruento, la mujer, cuando está presente, ocupa el papel de la canéfora, la portadora del *canoûn*, cesto sacrificial que contiene los granos que se arrojan al fuego, las ínfulas con las que se cubre al animal sacrificado y el cuchillo que servirá para matarlo. Es un objeto de paja, que se caracteriza por presentar tres picos elevados.



Portadora de cesto sacrificial (ca. 480). Lecito de figuras rojas. París, Louvre, CA 1567. Foto Musées

Nationaux.

Muchas imágenes representan este tipo de portadora; así, en un lecito del Louvre, una mujer de pie avanza hacia el altar con un cesto de tres puntas sobre el brazo izquierdo; detrás de ella, una columna marca el espacio de un santuario. La imagen no da más detalles y sólo retiene ese movimiento de la mujer hacia el altar, como un pictograma mínimo que basta para calificarla al recordar su función ritual.

Las adonias

Otras series de imágenes son más explícitas en lo que respecta a la descripción de la actividad en curso y permiten captar nuevos aspectos del papel religioso de las mujeres. Una de estas series hace una muy tardía aparición en el repertorio, hacia la segunda mitad del siglo V. Los gestos rituales que en ellas se ven son tan particulares que se la puede relacionar, sin riesgo de error, con la fiesta de las Adonias, una fiesta exclusivamente femenina.



Los jardines de Adonis (ca. 390). Lecito de cuerpo aribálico y figuras rojas. Karlsruhe, Badisches Landesmuseum, B39. Foto Museum.

En un lecito de Karlsruhe en forma de aríbalo, se ve, entre dos mujeres que asisten a la escena, en el centro una mujer subida sobre el primer peldaño de una escalera. A la derecha, Eros, joven alado, le tiende un ánfora rota por la mitad, con el cuello hacia abajo y que contiene brotes tiernos. En tierra, otra ánfora rota

e invertida; a la izquierda, una frutera de donde salen plantas. Es el momento en que se está a punto de llevar encima del techo de las casas esos vasos que contienen efímeros “jardines de Adonis”, según un ritual oriental fundado, se dice, por Afrodita para conmemorar la muerte prematura del bello Adonis. En esta imagen se puede considerar a la mujer que sube al techo como una ateniense, ayudada por Eros en posición de servidor, o como la propia Afrodita, a quien acompaña su hijo. No se trata en absoluto de un ritual agrario de fertilidad, sino más bien de una inversión de las fiestas de Deméter: apenas asome de la tierra, la vegetación se asará al calor del verano, sin dar frutos; muy pronto aparecen los brotes, para morir enseguida; por último, he aquí negadas las formas habituales del espacio agrícola, que es precisamente lo que la imagen pone de relieve: estos jardines no están en plena tierra, sino en vasos rotos; no crecen en el suelo, sino en los techos. Se celebra la muerte prematura de Adonis por medio de jardines que expresan metafóricamente el marchitamiento del héroe. Llegado de Oriente, el ritual parece exclusivamente femenino y se lo representa en vasos de perfumes que hacen evidente sobre todo el lazo con Afrodita y Eros y ofrecen una visión más idílica de la fiesta que la que da el misógino punto de vista de Aristófanes.

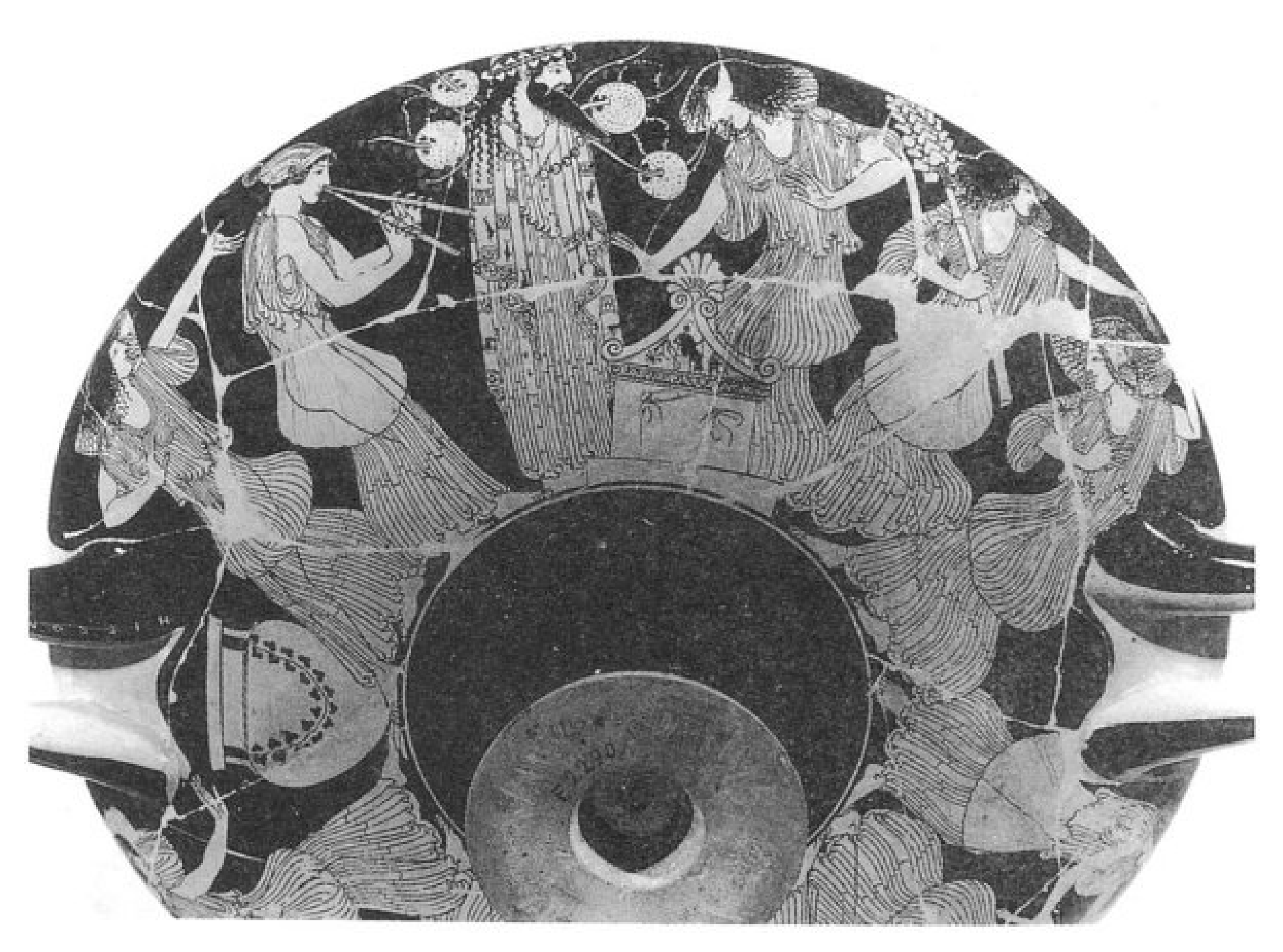
Las osas

Otra serie, ya estudiada en el capítulo de las iniciaciones femeninas, se relaciona, sin ninguna duda, con los rituales de Ártemis en Braurón. Son pequeñas cráteras, depositadas en el santuario a modo de ofrenda. Representan la carrera de las doncellas en torno al altar o sus preparativos; cada ejemplar es diferente de los otros y su estado fragmentario dificulta el análisis, no obstante lo cual se conservará también aquí la estrecha relación entre iconografía y función del vaso. Es la imagen del ritual celebrado en honor de Ártemis y que las jovencitas consagran a la diosa.

Rituales dionisiacos

Por último, agregaremos a estas series un conjunto de más de setenta vasos en los que se ve a un grupo de mujeres alrededor de una efigie de Dioniso danzando o manipulando el vino. Tampoco aquí hay acuerdo acerca de la fiesta a la que se alude: Leneanas o Antesterias. Faltan los elementos decisivos, pero una cierta cantidad de rasgos constantes indica con toda claridad la dimensión ritual de

estas representaciones. Cada imagen se organiza alrededor de una efigie desmontable de Dioniso, formada por una máscara —que a veces se lleva en un cesto— colgada de un poste adornado de hiedra y cubierto con una vestimenta plegada. La máscara es casi siempre frontal y fija la mirada del espectador en el centro de la representación. A veces, cuando se la ve de perfil, está duplicada. Ante esta imagen del dios suele figurar una mesa sobre la cual hay vasos para mezclar el vino y el agua, *stamnoi.* Los actores, en torno a Dioniso, son únicamente mujeres.



Danza alrededor de la pilastra de Dioniso (ca. 490). Copa de figuras rojas. Berlín, Antikenmuseum, Staatliche Museen Preussischer Kulturbesitz, 2290.

Es así como en una copa de Berlín, la más célebre de esta serie, que contiene varias características excepcionales, se ve la máscara de Dioniso de perfil, enmarcada por ramajes, y una rica vestimenta bordada que oculta el poste. Delante de la estatua, a la derecha, un altar visto de perfil, manchado con la sangre de los sacrificios y adornado con una minúscula imagen pintada de un

personaje sentado. A la izquierda de este conjunto estatua/altar, una mujer toca el *aulós* y con su música arrastra la danza desenfrenada de una decena de mujeres que bailan en círculo en todo el contorno del vaso, con los cabellos revueltos, dando vueltas cada una sobre sí misma, y no en un movimiento de conjunto, en cadena, como ocurre en el vaso de Boston. La danza alrededor de la máscara de Dioniso, con la que cada una, por turno, se encuentra cara a cara, parece constituir un elemento esencial de este ritual dionisíaco.

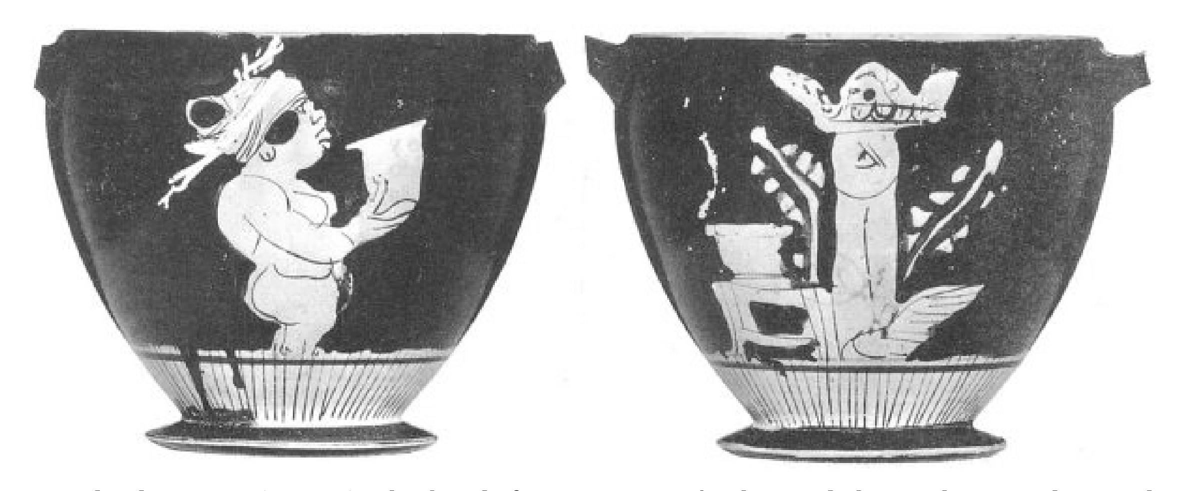
En el extremo opuesto de estas escenas de trance colectivo, otras imágenes, más frecuentes, se concentran en la manipulación del vino.

En un *stamnos* de la Villa Giulia se encuentra la misma efigie de Dioniso: máscara, esta vez frontal y situada en el centro de la imagen, túnica que cubre el poste adornado con ramajes de hiedra, pasteles redondos a la altura de los hombros. En primer plano, una mesa tiene panes redondos y dos *stamnoi* análogos al vaso que sirve de soporte a la pintura, de donde una mujer, situada a la izquierda de la imagen, llena un vaso para beber; a la derecha, otra mujer tiene un vaso análogo, un *skyphos*. Se observará la actitud reposada y solemne de estas dos mujeres de ajustada vestimenta y peinado esmerado; no se entrevé aquí trance alguno sino que, por el contrario, todo indica calma, control; un orden de mujeres que asegura la buena mezcla del vino.



Bajo la mirada de Dioniso (ca. 460). *Stamnos* de figuras rojas. Roma, Museo de Villa Giulia. Soprintendenza Archeologica per l’Etruria Meridionale, Roma.

La visión del dionisismo que aquí se presenta corresponde al espíritu más civilizado del dios, el que mejor se integra en la ciudad de Atenas, y contrasta con los relatos tebanos, en particular y con la historia del rey Penteo, al que Dioniso castiga por su incredulidad y contra el cual desencadena la locura asesina de su madre, Agave. *Las bacantes* de Eurípides nos llevan lejos de esta templanza controlada y ordenada en torno al vino, listo para consumir. Una vez más, entra en escena en la imagen el vaso que le sirve de soporte: esta representación de tipo reflexivo propone al espectador una visión masculina de un ritual femenino en el que las atenienses son tranquilizadoras ménades.



Parodia dionisiaca (ca. 440). *Skyphos* de figuras rojas, Múnich, Staatliche Antikensammlung und Gyptothek, B. KM 25656, inv. 8934. Foto Kruger-Mösner.

Más adelante veremos, a propósito de los modelos míticos de lo femenino, otras y más violentas versiones del menadismo.

Por ahora nos contentaremos con examinar un único vaso de esta serie, que parece ser su caricatura. Se trata de un pequeño *skyphos* en el cual se retoman y varían, uno por uno, los elementos del ritual alrededor de la máscara de Dioniso. Es preciso leer las dos caras del vaso en conjunto; de un lado, una suerte de enana en trazos gruesos y deformes, desnuda, coronada de ramajes, se lleva un *skyphos* a los labios; ya no la mujer digna que mezcla el vino que se habrá de servir, sino una caricatura de aspecto bárbaro, que bebe sola, sin mezcla ni división. En el reverso, un poste que es en realidad un pene en erección, un inmenso falo, provisto de un ojo en el glande y alas en la base, ornado con ramas de hiedra, como el pilar de Dioniso. El dios no es ya aquí una máscara, sino un falo animado; no es la fascinación de la mirada lo que se evoca, sino la energía sexual cuya energía es patrimonio del dios. La dimensión ritual de la imagen está

marcada por el cesto sacrificial de tres puntas, el *kanoûn*, que es depositado en la cima del pilar fálico. Ante esta efigie, como ante el pilar enmascarado, una mesa con un *skyphos*, vaso análogo, una vez más, al que sirve de soporte a la imagen. Se retoma el mismo dispositivo de conjunto que en la serie de los *stamnoi* para mostrar a una bebedora obscena, aislada, en una parodia del ritual precedente que hace de la mujer una borracha, de acuerdo con el modelo que a menudo se evoca en las comedias de Aristófanes.

Del conjunto de representaciones de ritual que se acaba de evocar se desprende la imagen de mujeres que actúan colectivamente, tanto alrededor del muerto como de la efigie del dios. Obsérvese, por lo demás, que la cómoda oposición entre lo público y lo privado no es absoluta en la imagen; alrededor del guerrero está la familia que con él se compromete, pero el hoplita representa ya la ciudad en armas; a la inversa, la libación o la transferencia del *kanoûn* pueden integrarse tanto al sacrificio cruento que la ciudad ofrece a los dioses como a un acto privado cuyas modalidades la imagen no siempre específica.

Espacios

Para expresar hasta qué punto los habitantes del Nilo difieren de los griegos y se oponen a éstos prácticamente en todo, Heródoto escribe (II, 35): “Los egipcios han establecido todas sus costumbres y leyes a la inversa que todos los otros pueblos. Entre ellos, las mujeres van al mercado y venden, mientras que los hombres se quedan en la casa y tejen”. Extraño mundo invertido, a ojos del historiador griego, para quien parece inconcebible la idea de que las mujeres vayan a la plaza pública, o que los hombres se queden en la casa, hilando. En este pasaje se encuentra la afirmación del modelo griego, que otros autores han comprobado con harta frecuencia: el del encierro de las mujeres. Se las describe viviendo en el interior de la casa, *oikía*, en la parte que les está reservada y que lleva su nombre, el gineceo. Pocos hombres acceden a él, si hemos de creer en el testimonio de ciertos procesos por adulterio; las mujeres de la casa —esto es, la esposa, las hijas, las sirvientas, a veces algunas parientes— trabajan allí y casi no salen; se ayudan entre ellas, sobre todo en el hilado y el tejido, así como también en la educación de los niños pequeños.

Las imágenes de los vasos no repiten por completo este esquema, o, mejor, obligan a matizarlo. En el debate moderno acerca de la condición social de las mujeres en Grecia, y particularmente en Atenas, uno de los puntos más

vivamente controvertidos es precisamente el del encierro. ¿Cómo calificar lo que en la mayoría de los comentaristas aparece como una compulsión? ¿Se ha de pensar, con algunos de ellos, que de esa manera se protege a las mujeres, o, según nuestros propios valores, considerar que se trata de una limitación a su autonomía? En realidad, la pregunta parece mal planteada, o es parte de nuestras propias categorías; la imaginería puede ayudar a situar mejor el problema, siempre que no perdamos de vista que escenifica un espacio organizado según las categorías masculinas atenienses.

Dos modelos

La oposición evocada por Heródoto entre interior y exterior corresponde esquemáticamente a la división entre lo masculino y lo femenino. En los vasos áticos, con excepción de las escenas de banquete, la mayoría de las escenas de interior son femeninas. Hay una serie importante de imágenes de mujeres solas en un espacio construido que corresponde al gineceo; es frecuente encontrarlas en las píxides, donde a menudo se ve representada una puerta cerrada o entreabierta.



En el gineceo (ca. 460). *Píxide* de figuras rojas. Londres, British Museum, E 773. Furtwängler Reichhold, tab. 57.

En una píxide de Londres, por ejemplo, se representan seis mujeres agrupadas de a dos en una escena de interior. Casi todas tienen nombres mitológicos. A la izquierda, Helena está sentada hilando la lana ante un cesto; frente a ella, Clitemnestra le tiende un *alabastron* de perfume; entre ellas, en el campo, un espejo. Una columna separa este grupo del siguiente, en el que una mujer tiende un cesto a Casandra, la cual se ajusta las vestimentas. A la derecha, Dánae extrae una corona de un cofrecillo mientras avanza hacia la puerta, uno de cuyos batientes abierto deja entrever a Ifigenia colocándose una ínfula en el peinado. Obsérvese el juego que aquí —en la caja de joyas que sirve de soporte a la imagen— se instaura entre abertura y cierre: la tapa del cofre libera un collar y la puerta se abre a una mujer en su arreglo personal; todos los elementos de la imagen —espejo, *alabastron*, collar, ínfula e incluso el gesto de Casandra— pertenecen a la misma iconografía del adorno, de la belleza femenina. El heteróclito conjunto de nombres mitológicos que llevan estas mujeres no corresponde a ningún relato específico; pero el trabajo estético del pintor se ve duplicado por el valor mítico de estos nombres. No se trata de ilustrar la vida cotidiana, sino de otorgar una dimensión poética al espacio de las mujeres: los nombres que llevan son un adorno suplementario.



En la fuente (ca. 460). *Píxide* de figuras rojas. Londres, British Museum, E 772. Furtwängler Reichhold, tab. 57.

A esta píxide se puede oponer otro vaso del mismo tipo y estilísticamente más cercano, pero que esta vez representa una escena de exterior. A la izquierda, una

fuente vista de perfil; Hipólita vigila mientras su hidria se llena, en tanto que una compañera espera su turno. A la derecha, Mapsaura se aleja con los brazos abiertos; avanza hacia un árbol donde se enrosca una serpiente y cuyos frutos recoge Tetis, en el extremo derecho. El árbol custodiado por una serpiente evoca el famoso jardín de las Hespérides, donde Heracles debe coger las manzanas de oro. Pero el héroe no aparece aquí, y la imagen se limita a la evocación de este marco exterior, íntegramente ocupado por las mujeres y sus actividades: cosecha y aprovisionamiento de agua. El pintor no utiliza la referencia mitológica a las Hespérides para narrar una hazaña heroica, sino sólo para que sirva a la función de agregar una dimensión mítica a una escena que combina dos series temáticas cuya tradición se remonta a las figuras negras: las escenas de huerto y las escenas en la fuente.

De uno a otro vaso se ve cómo se desarrolla paralelamente la actividad de las mujeres en el interior, el *oikos*, y en el exterior, un espacio público. Por tanto, no podemos contentarnos con proyectar la oposición masculino/femenino sobre la doble dimensión del espacio figurado, exterior/interior.

Fuentes

En realidad, el mundo femenino, tal como lo ven los pintores, no se cierra totalmente en el gineceo. Toda una serie de imágenes, cuya interpretación es muy discutida, representa a las mujeres en la fuente. Pero la cuestión que se plantea es la de saber cuál es el estatus de estas mujeres. Partiendo de la idea preconcebida de que las mujeres no salen de sus casas, se ha concluido que se trata de esclavas. Pero las indicaciones en este sentido son muy escasas: pocos elementos gráficos distinguen el ama de la sirvienta y la mujer libre de la esclava. Lo mismo que ocurre con la edad, la condición social no se trasluce en la imagen, salvo raras excepciones. La mayor parte de las imágenes ponen en evidencia el carácter colectivo de la actividad en torno al agua; la fuente aparece a menudo como un lugar de encuentro, de intercambio, en la mayor parte de los casos, entre mujeres.



Mujeres en la fuente (ca. 530). Hidria de figuras negras. Wurzburgo, Martin von Wagner Museum, L 304.

Así, en una hidria de Wurzburgo, se ve a cinco mujeres reunidas: una vigila el agua que corre y las otras cuatro, que van y vienen (probablemente los vasos que llevan sobre la cabeza están llenos), se cruzan y sus gestos indican que intercambian opiniones diversas. Las inscripciones verticales dan sus nombres —Antile, Rodón, Hegesila, Mirta, Antila— acompañados del adjetivo *kalé*, bella; volvemos a encontrar aquí el valor estético de la inscripción que proclama la belleza de estas mujeres (cuyos nombres evocan el universo floral) y destaca el encanto del espectáculo propuesto por la imagen.

La fuente aparece así como el equivalente, para las mujeres, de lo que es la plaza pública para los hombres. Un lugar público, pero —al menos en imagen— mayoritariamente femenino. Algunas representaciones muestran otros encuentros en los que hay hombres que van a mirarlas: la imagen integra en el cuadro la mirada masculina del espectador del vaso. La fuente puede incluso convertirse, en el plano mítico, en un lugar de violencia o de emboscada: así, Amimone, sorprendida por Posidón, o el joven príncipe troyano Troilo que acompaña a su hermana Polixena a la fuente y es asaltado por Aquiles.

El arreglo personal junto al louterion

Las imágenes muestran también otro lugar alrededor del cual se organiza una

sociabilidad equivalente a la que se acaba de indicar en torno a la fuente: es la pila de las abluciones y del arreglo personal, el recipiente de piedra que en griego se llama *louterion.*





El espacio del louterion (ca. 470). *Skyphos* de figuras rojas. Bruselas, Musées Royaux d'Art et d'Histoire, A 11. Foto A.C.L., Bruselas.

Un buen ejemplo de ello se encuentra en un *skyphos* de Bruselas: el mismo recipiente que aparecía a cada lado del vaso. Por un lado, cuatro mujeres con mantos se encuentran de a dos; el grupo de la izquierda se reúne alrededor de un *louterion*, una mujer levanta una mano con una flor, la otra levanta un espejo. En el reverso, cuatro hombres, también de a dos; detrás del *louterion*, un árbol que indica un espacio exterior; entre las ramas cuelga un atado donde se puede reconocer una esponja, un rascador y un vaso de aceite, redondo. Son los accesorios para el arreglo del atleta, los instrumentos que los efebos utilizan con ocasión de los ejercicios en la palestra. Se habrá observado el paralelismo de las dos escenas, así como la equivalencia entre el espejo femenino y el atado masculino, que marcan las dos versiones posibles del arreglo personal,

netamente separados en una y la otra parte del vaso: al cuidado del cuerpo del atleta corresponde en la mujer a la preocupación por la mirada. En la imaginería ática, el espejo es un objeto exclusivamente femenino.

En una pequeña hidria del Louvre, donde se presenta a una mujer desnuda en su tocador, junto a una pila; frente a ella, Eros, en vuelo, le ofrece un vestido. El deseo en imagen adopta la forma de un joven adolescente alado que va a vestir esta figura, que por un momento se ha desnudado. Contrariamente a la tradición espartana, las mujeres de Atenas no están desnudas; tales momentos, asociados al arreglo personal, son excepcionales. Al escogerlos para convertirlos en tema de una imagen de vaso, los pintores ponen de relieve una visión del cuerpo femenino fuertemente marcada por el modelo anatómico masculino, pues sus formas se ven apenas modificadas por el agregado de senos. El arte griego, y particularmente el repertorio de los vasos áticos, es fundamentalmente antropomórfico, incluso en la representación de los dioses. Todas las imágenes se construyen a partir de los cuerpos, no de los volúmenes, de los objetos o de los paisajes, y se presta enorme atención a las anatomías, dominadas por una morfología masculina. Pero el arreglo personal de las mujeres y el de los hombres no son exactamente iguales. Los jóvenes efebos son vistos ante todo como atletas cuya desnudez es casi constante y que rivalizan entre sí en fuerza y en belleza. Los pintores proclaman esta belleza de los efebos, tanto cuando se ejercitan en la palestra como cuando se preparan en torno al *louterion.* Por el contrario, a las mujeres no se las ve en sus ejercicios gimnásticos, sino únicamente en el tocador, y sólo en ese instante se las muestra desnudas. Como prueba igualmente la escultura arcaica, toda la belleza de los efebos se halla en los cuerpos; la de las mujeres, en cambio, se encuentra casi siempre en los adornos y la vestimenta.



Eros en el baño (ca. 430). Hidria de figuras rojas. París, Louvre, G. 557. Foto Musées Nationaux.

La música

Los imagineros han conservado otras actividades, fuera del arreglo personal. La música ocupa un lugar importante en la cultura griega, en diversas formas y en múltiples circunstancias: rituales y fiestas acompañadas de ejecuciones corales, cantadas y danzadas. La imaginería proporciona buenos ejemplos de mujeres músicas; ya se ha indicado la importancia de los coros femeninos y el papel de las mujeres flautistas en el banquete. Es menester señalar una serie de representaciones de figuras rojas, sobre todo en la segunda mitad del siglo V, en donde se representan grupos de mujeres músicas.



Músicas (ca. 440). Crátera de figuras rojas. Wurzburgo, Martin von Wagner Museum, L. 521.

En una crátera de Wurzburgo, se ve en el centro una mujer sentada, tocando la lira; a sus pies hay un cofre abierto; de pie delante de ella una mujer tiene una flauta y una lira; Eros, con los brazos extendidos y sosteniendo una corona, vuela hacia la tañedora de lira. Aquí, lo mismo que en el tocador, la imagen está marcada por un signo de Afrodita. Algunas de estas imágenes pueden interpretarse como reuniones de Musas; constituyen, sin duda, el modelo metafórico de estas mujeres que tocan un instrumento o que tienen en sus manos rollos desplegados y leen. A veces, mediante una inscripción, se hace explícita referencia a la poetisa Safo. Aquí, la presencia de Eros parece constituir además la marca de la gracia y del deseo.

La música desempeña en la cultura griega una función educativa esencial, lo mismo que la danza, y a partir de finales del siglo VI las escenas de escuela son múltiples en el repertorio. En las imágenes, la lectura o la recitación parecen ser actividades mayoritariamente masculinas: en las casas de los maestros de escuela vemos a muchachos acompañados por el pedagogo. Por lo que se refiere a las ejecuciones musicales, a quienes más a menudo se ve en concursos, en un estrado, ante los jueces, coronados a veces por la figura alada de Nike, la “Victoria”, es a los varones, mientras que las mujeres se hallan en el interior, entre ellas y en compañía de Eros. Es así como la imaginería indica un cierto desfase entre uno y otro sexo en prácticas paralelas. Lo mismo sucede en lo que respecta a la danza: fuera del *comos*, las escenas de danza son mayoritariamente femeninas. Incluso en la pírrica, danza en armas característica de los efebos, está a veces a cargo de jovencitas. Pero es difícil precisar el contexto de las escenas femeninas de enseñanza musical y coreográfica.

En una crátera de Lecce, una flautista sentada entrena a una joven que danza ante ella con la túnica recogida; en el campo se ve suspendida una cítara. ¿Cuál es el lugar que así se designa? ¿Una casa, una escuela? ¿Qué relación une a ambos personajes? ¿Madre, maestra? Se ha llegado a interpretar esta escena como la educación de una hetaira. Una vez más, los pintores no trabajan para los historiadores; la imagen no responde directamente al tipo de preguntas, que, sin duda, no se le plantean al espectador antiguo. En todo caso, podemos al menos retener la importancia de la actividad musical en una serie de escenas exclusivamente femeninas.



Lección de danza (ca. 460). Crátera de figuras rojas. Lecce, Museo Provinciale Sigismondo Castromediano, 572.

El trabajo de las mujeres

Del espejo a la cítara o la flauta, el abanico de objetos en manos femeninas no es infinitamente variado, y cada uno de ellos contribuye a definir, al mismo tiempo que una actividad, un estatus de la mujer, que es así calificada a través de sus atributos. Lo más común es que la imagen remita al hilado, a veces al tejido: es común ver ruecas —que a veces se asemejan tanto a espejos que llegan a confundirse con éstos—, cestos de lana o telares portátiles en manos de mujeres que devanan e hilan. Pero lo que de esta manera se recuerda es ante todo su virtud femenina por excelencia, la calidad de *ergatis,* de laboriosa, con Penélope por modelo. En efecto, en estas imágenes no se trata de exaltar el trabajo en tanto tal. El pensamiento griego no otorga al trabajo los mismos valores que nuestras culturas modernas, en las que durante mucho tiempo predominó la ideología del esfuerzo. En una sociedad esclavista como la Atenas del siglo V, el trabajo es incluso rechazado por los ciudadanos, cuya actividad es ante todo política. Las mujeres son laboriosas, y ésa es una de sus virtudes; en este sentido se distinguen de los esclavos, cuyos méritos nadie sueña siquiera celebrar, y menos aún consagrar una imagen. Las representaciones que podrían hacer pensar en un taller o en un grupo de artesanos son rarísimas, y a menudo están destinadas, por la presencia de Hefesto o de Atenea, a destacar el favor de los dioses.

La escena del célebre lecito de Amasis es única en su género: nueve mujeres, repartidas en cuatro grupos, trabajan la lana. Unas hilan, ya sea gruesos ovillos

que salen del cesto, ya sea una rueca más fina con un huso; tres de ellas pesan lana, otras dos manipulan un telar vertical donde el tejido se arrolla a la parte superior, las dos últimas pliegan un trozo de tela. Es innegable el valor documental de tal imagen, pero el efecto buscado por el pintor parece estar en otro sitio. En los hombros de este mismo vaso figura una escena de danza en coro: una mujer está sentada en el centro, enmarcada por dos hombres de pie; dos semicoros convergen hacia este grupo central, cada uno formado por un hombre joven seguido de cuatro mujeres cogidas de la mano. El tejido y la danza son, pues, complementarios; a menudo lo imaginario griego ha marcado analogías entre el movimiento de la lanzadera y el de las danzarinas. Pero hay más: este vaso ha sido descubierto con un lecito gemelo, decorado con un cortejo nupcial en el cuerpo y con un coro femenino en los hombros. De un vaso al otro, la yuxtaposición de los temas iconográficos —tejido, matrimonio, danza— da a entender lo que a los ojos de los atenienses constituye los momentos esenciales de la actividad femenina y confiere al tejido un valor simbólico que supera el carácter anecdótico de las imágenes.



El tejido (ca. 540). Lecito de figuras negras. Nueva York, Metropolitan Museum of Art, 31.11.10.

A finales del periodo arcaico son múltiples las escenas en que aparecen mujeres hilando. Los signos más frecuentes, rueca y cesto, bastan para especificar la actividad de las mujeres, pero sobre todo las califican como mujeres activas, en oposición a una ociosidad que parece ser patrimonio de los hombres. Sin embargo, lo que los pintores retienen no son los aspectos técnicos de su trabajo, sino la belleza de sus gestos.

Así, en una copa de Berlín se representa a dos mujeres; la de la izquierda está sentada, tiene la pierna izquierda desnuda y el talón apoyado en una suerte de pequeño caballete, *onos;* del cesto situado frente a ella ha extraído una larga mecha de lana (con un resalto violeta y parcialmente borrada en la imagen) que arrolla sobre su espinilla para lograr un hilo más delgado. Su compañera, de pie, se arregla el vestido; su cesto está colocado a la derecha, sobre un taburete. El gesto elegante de la mujer erguida, gesto que recuerda el de la recién casada que se levanta el velo, indica a las claras la preocupación estética que delata la obra. En el exterior de esta copa se ve un cortejo de once bebedores, todos adultos y barbados, con vasos para beber y que danzan al son de flautas. De este modo, en el mismo vaso, destinado al banquete de los hombres, se organiza, en el interior, el mundo de las mujeres, y en el exterior, el de los hombres.



Hilando lana (ca. 490). Copa de figuras rojas. Berlín, Antikenmuseum, Staatliche Museen Preussischer Kulturbesitz, 2289.

De la fuente al *louterion*, entre música y tejido, el espacio de las mujeres se diversifica y no se reduce tan sólo a una simple polaridad interior/exterior. En

realidad, la mirada de los pintores se posa a menudo en las relaciones que se establecen entre diversas formas de espacio y en los encuentros que en ellos se producen.

Encuentros e intercambios

En las imágenes, las relaciones entre hombres y mujeres no se desarrollan únicamente a través del *symposion,* del cual volveremos a hablar. Hay toda una serie de escenas de encuentro, de conversación, de intercambio de dones en que aparecen diversas actitudes y diversos tipos de regalo. En la historia de la imaginería ática, el tema de los dones amorosos se desarrolla al hilo de escenas homosexuales. Los pintores han comenzado por representar, desde las figuras negras, a finales del siglo VI, escenas amorosas entre adultos y muchachos: escenas de abrazos entre amantes o de simple encuentro. Entre los dones ofrecidos a los jóvenes, *erómenes,* por sus amantes, *erastés,* se destacan pequeños animales, gallos y liebres, coronas, etc.

El encuentro entre hombre y mujer se acompaña de un don masculino que implica un contradón femenino. Quienes presentan los regalos son siempre los hombres, lo que pone a las mujeres en posición de destinatarias. Entre los objetos que les son ofrecidos —flores, animales o trozos de carne— encontramos pequeñas bolsas cuyo contenido, invisible, es muy controvertido. No es evidente que se trate de dinero; estas bolsas no aparecen casi nunca en las escenas comerciales; se puede pensar en huesecillos u otros pequeños regalos. Algunos comentaristas han interpretado estas bolsas como señal del poder económico del hombre sobre la mujer, quien, al recibir dinero, se convierte en una prostituta. La bolsa sería así un “falo económico”. Aunque a veces esta lectura es posible, no se la puede generalizar, y si bien es cierta la relación de dominación, quizá no sea tan explícitamente mercantil. En las escenas de seducción, de cortejo amoroso, el hombre agrega a sus intenciones la atracción del objeto codiciado, de un valor deseable.

Los pintores, traduciendo en imágenes esta dialéctica del deseo, han explotado las diversas modalidades de intercambio amoroso y los diferentes aspectos de la sexualidad griega, estableciendo a veces un paralelismo entre los encuentros homosexuales y los heterosexuales.

Una copa de Berlín ofrece un ejemplo particularmente elaborado de lo que se acaba de decir: de un lado, cuatro parejas de muchachos más o menos estrechamente enlazados; la diferencia de talla indica una relación de dominación entre los *erastés,* activos, y los *erómenes,* a quienes acarician. Entre

estas parejas se observan atados suspendidos en el campo, signo de la actividad atlética de los jóvenes, del mismo modo que las inscripciones repetidas: *ho pais kalós*, el joven es bello. En el reverso, sólo tres parejas, no enlazadas sino cara a cara; esta vez, encuentros heterosexuales: los hombres, apoyados en sus bastones; las mujeres, con una flor, un fruto o una parte de la túnica en la mano. Los atados han desaparecido; las inscripciones alternan —*ho pais kalós, kalé*— masculino y femenino. La imagen reúne dos modalidades diferentes de la relación amorosa, el deseo y el goce, distribuyéndolas entre mujeres y adolescentes de manera asimétrica y siempre desde el punto de vista del hombre adulto. Por supuesto, no debe concluirse a partir de esta única imagen que los roles sexuales se dividen de esta suerte. La imaginería arcaica ha multiplicado este tipo de imágenes y las variaciones en torno a los temas del regalo, de la seducción y del acoplamiento. La yuxtaposición que tiene lugar en esta copa permite recordar que es imposible aislar la imaginería de las mujeres como un conjunto autónomo en el seno de la iconografía ática. Más aún, el medallón central de esta misma copa hace intervenir otra modalidad de la relación entre los sexos: el rapto. En efecto, se ve allí a Peleo apoderándose de Tetis por la cintura y luchando contra sus metamorfosis.



Dos clases de encuentro (ca. 510). Copa de figuras rojas, Berlín, Antikenmuseum, Staatliche Museen Preussicher Kulturbesitz, F. 2279 (en Hartwig, Mesiterschalen, tab. 25). Foto Lissarrague.

Persecuciones

Es éste un tema con el que ya nos hemos encontrado y que se puede relacionar con un extenso grupo de imágenes que representan persecuciones amorosas. En muchos casos se trata de figuras mitológicas; el rapto y la violencia que implica, parece constituir, sobre todo a comienzos del siglo V, un modelo iconográfico privilegiado para expresar al mismo tiempo la relación entre lo masculino y lo femenino y entre los mortales y los dioses.

Vemos así cómo Zeus persigue a mujeres mortales, casi siempre anónimas, como en una hidria del Cabinet de Médailles, o cómo el joven Ganimedes pone en el mismo plano el deseo homosexual y el heterosexual. La violencia del deseo y el espanto que inspira a las mortales sorprendidas por el dios se encuentran en las escenas heroicas de persecución, en las que figura particularmente Teseo; en ellas se encuentran los mismos rasgos iconográficos que hacen del perseguidor un cazador, y de la mujer perseguida una presa.



Zeus persigue a una mujer (ca. 480). Hidria de figuras rojas. París, Biblioteca Nacional, 439.

Así, la imaginería escenifica dos modelos distintos: el del don y el intercambio, que se opone al del rapto y la persecución. El segundo parece esencialmente mitológico y metafórico, ya se trate de dioses, de Peleo o de Teseo

y, como se verá, aparece de manera más generalizada en las relaciones entre sátiros y ménades.

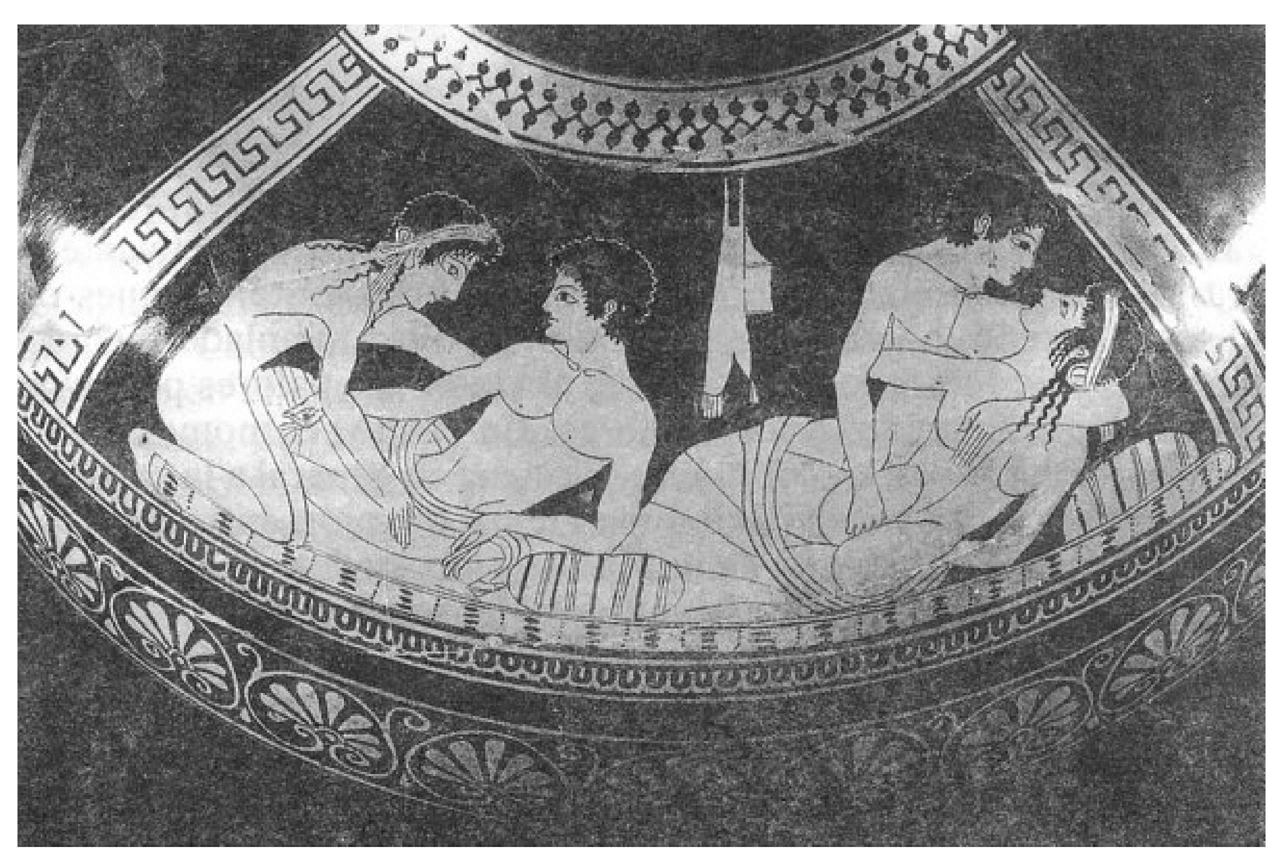
Vino, banquete, erotismo

Los usos griegos de la bebida implican que se bebe colectivamente, tras haber mezclado el vino y el agua en las cráteras, pues es peligroso para los hombres beber vino puro. Bien templado, bebido a partes iguales entre los convidados, el vino tiene valores positivos que parecen reservados a los hombres. En efecto, el momento del *symposion*, del beber-en-conjunto, que sigue en general a la comida, es un momento de convivialidad masculina, reunión entre amigos, entre iguales, para hablar y cantar juntos, recostados en lechos. En este marco, no hay sitio para las mujeres, las esposas no asisten a un simposio, ni tampoco las hijas. Las únicas mujeres presentes lo están a título de accesorio, por así decirlo: compañeras de placer, sirvientas o músicas, no disfrutan del simposio sino que ayudan a su buen funcionamiento. Diversos textos nos indican que se las alquila para la ocasión y tienen el estatus de compañeras, *hetairai*.

El tema del *symposion* es uno de los más frecuentes en la imaginería ática, sobre todo en los vasos para beber, las copas y las cráteras. Estas imágenes, destinadas a los convidados del banquete, son como el reflejo de su propia actividad y funcionan como modelos, o contramodelos, para quien quiere practicar el arte del buen beber.

Una gran cantidad de vasos, en particular entre los años 520 y 470, retoman estos temas del banquete, aunque variando la proporción entre los diversos elementos: vino, canto, danza, música, erotismo; el lugar de las mujeres es siempre el mismo. Obsérvese que en el curso de este periodo la figura de Eros no aparece en este tipo de escenas, a pesar del proverbio que, para afirmar la complementariedad del vino y el amor, proclama: “Juntos van Afrodita y Dioniso”. Efectivamente, como ya se ha visto, Eros forma parte del cortejo de Afrodita y está presente para expresar el deseo amoroso. Pero las imágenes del simposio no ponen en escena el deseo, sino que representan el goce, la embriaguez de la bebida y el placer de los cuerpos; tampoco el lugar de Afrodita está aquí sino en las escenas de matrimonio y de seducción. En el simposio se satisface el apetito de los cuerpos masculinos, al menos ésta es la imagen que de él conservan los pintores. Se conoce una cuarentena de representaciones, a menudo calificadas como eróticas y reproducidas en la mayor parte de las obras consagradas a estos temas, que muestran escenas de acoplamiento, aisladas, en los medallones de las copas, o colectivas, en el marco de un simposio; pero en

ellas no figura Eros. Son eróticas en el sentido moderno del término, y en casi todos los casos muestran cómo la mujer sirve para provocar o satisfacer el placer de su compañero masculino.



Erotismo en el simposio (ca. 510). Hidria de figuras rojas. Bruselas, Musées Royaux d'Art et d'Histoire, R. 51. Foto A.C.L., Bruselas.

Así, para tomar sólo un ejemplo, en una hidria de Bruselas se representa a dos parejas: a la izquierda, un joven asistente al banquete, Polilao, está recostado y tiende la mano a una mujer, Egila, que se le acerca de rodillas. A la derecha, el joven Cleócrates abraza contra él a una mujer, Sekliné, a quien se ve de espaldas.

Esta serie de imágenes desaparece en la segunda mitad del siglo V, mientras que la iconografía del banquete se perpetúa, prolongando los motivos de la música y de la bebida. En contrapartida, la figura de Eros se multiplica en la imaginería y hace su aparición no sólo en el círculo de Afrodita, sino incluso junto a Dioniso y en el marco del banquete; así, la mutación del repertorio marca la aparición de una sensibilidad nueva que parece acordar más importancia a la imagen del deseo bajo una forma alegórica.

En todo caso, en las representaciones de la época arcaica la mujer en el

banquete sólo tiene un papel accesorio, pero es difícil de precisar su estatus: hetaira, libre o esclava, nada permite especificarlo desde el punto de vista iconográfico, y es preciso agregar que es probable que en esas imágenes haya una buena parte de proyección.



Entre bebedoras (ca. 510). Copa de figuras rojas. Madrid, Museo Arqueológico Nacional, 11267.

¿Cómo calificar, por ejemplo, a las dos mujeres recostadas, una frente a la otra, y no una junto a la otra, como ocurriría en el banquete, que se ve en una copa de Madrid? La de la izquierda toca el *aulós*, como sus homólogos de la copa de Londres; la otra, que tiene un *skyphos*, le tiende una copa, mientras que una inscripción transcribe su intención: *pine kai su* (bebe tú también). Las dos están completamente desnudas, aisladas del contexto del banquete cuyos ingredientes ellas mismas son, junto con el vino y la música. ¿En qué momento situarlas? ¿Qué sentido dar a esta invitación a beber, entre mujeres, en ausencia de todo compañero masculino? Sin duda se trata de una manipulación del código iconográfico en esta imagen excepcional cuyo sentido evitaremos forzar.

En ciertos casos, la proyección, fantasmática podría decirse, no deja lugar a dudas; ya hemos visto, en la caricatura de Múnich, un falo alado en el contexto dionisiaco. Aquí, el animal tiene el cuerpo y las patas de un volátil y sirve como montura a una mujer cuyo tipo no es precisamente el de una ménade, sino más bien el de una hetaira semejante a la compañera de los placeres masculinos. Semejante representación, en el fondo de una copa para beber vino, parece ser la ilustración de un fantasma masculino, para uso de ciudadanos achispados.

A veces, en el *comos* que acompaña al banquete —ese cortejo de juerguistas y bebedores que avanza cantando y danzando de manera desordenada— volvemos a encontrar una manipulación de signos, característico del universo dionisiaco.

En efecto, algunos convidados están travestidos como mujeres: así, un medallón de una copa del Louvre, se ve avanzar, con una sombrilla en la mano izquierda, a un personaje barbudo, apoyado en una caña, vestido con una larga túnica plisada y tocado con un *sakkos.* La ambigüedad de esta apariencia, en la que hay interferencia de signos masculinos —barba, bastón— y femeninos —túnica larga, *sakkos*— indica una ambivalencia temporal en el marco del *comos.* En realidad, se ha podido mostrar, en comparación con el conjunto de imágenes del *comos*, que se trata de personajes masculinos vestidos de mujer. A través de la experiencia del vino, el hombre explora diversas formas de alteridad, ya sea bestializándose, a la manera de los sátiros, ya sea barbarizándose, como los escitas, que beben el vino puro. Uno de los términos de esta experimentación del otro parece ser el mundo femenino: al travestirse, el hombre se convierte momentáneamente en mujer, por broma. Prueba suplementaria de que a ojos de los atenienses, la mujer constituye una de las variantes de la alteridad.



Disfraces femeninos (ca. 480). Copa de figuras rojas. París, Louvre, G. 285. Foto Musées Nationaux.

Al ocuparnos de las series que se organizan en torno a espacios distintos —fuente, pila, gineceo, sala de banquete— y de diversas actividades —vertido del vino, arreglo personal, hilado o simposio—, hemos tratado de marcar la complejidad figurativa de las imágenes. La diferencia de sexos no se distribuye

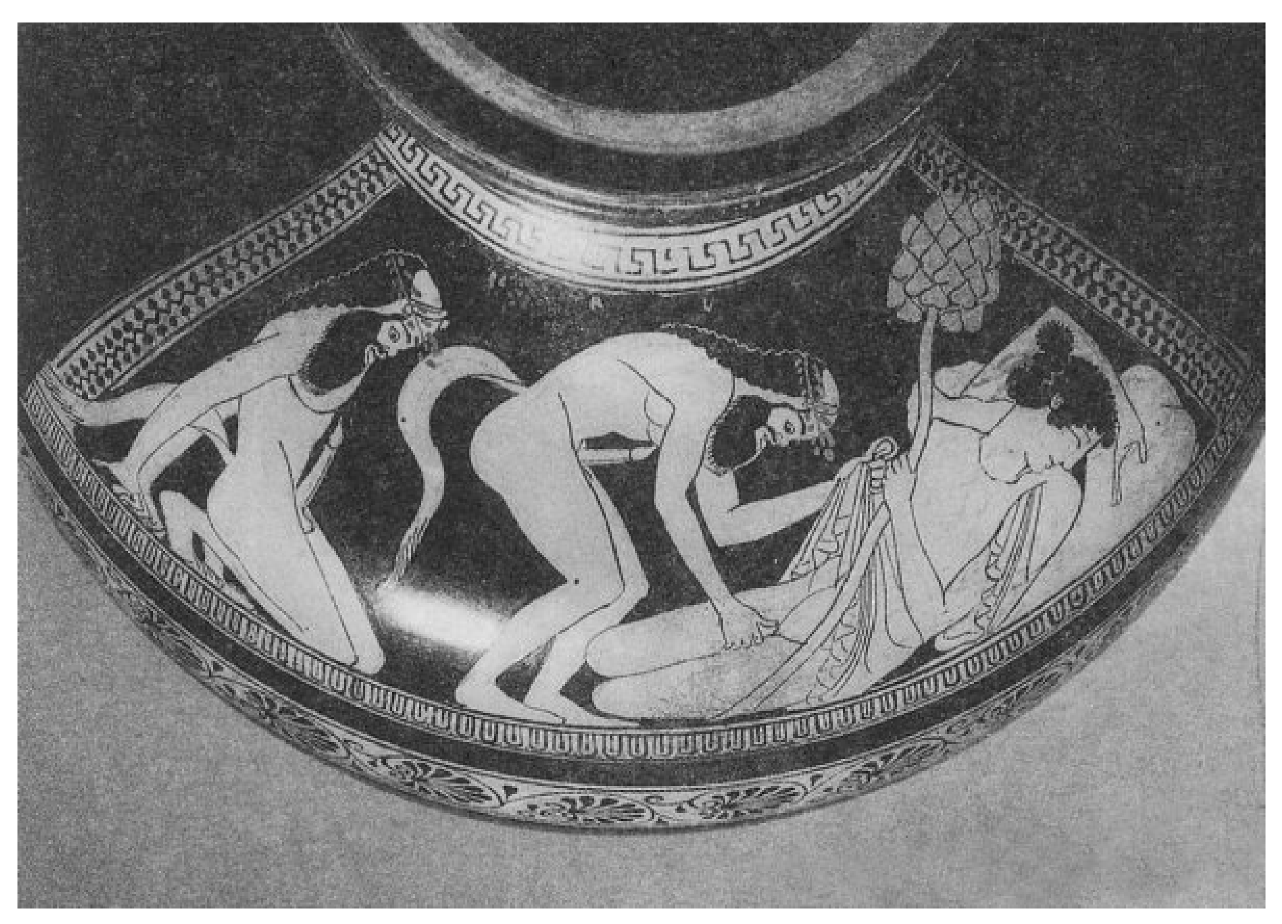
mecánicamente entre interior y exterior, ni se puede mantener la oposición entre estas categorías espaciales sino a costa de un cierto esquematismo. Las representaciones muestran a menudo la diversidad de cada una de estas categorías, su mutua permeabilidad. Ni el interior, ni el exterior, son espacios uniformes, homogéneos. A través de la variedad de las situaciones y de los personajes representados, los pintores han explotado esta diversidad, produciendo en imagen tipos de espacio que organizan la escenificación de figuras femeninas.

Modelos míticos

El imaginario griego ha pensado lo femenino a través de diversos modelos míticos, en particular dos “tribus” femeninas que ocupan un lugar importante en el repertorio: las ménades y las amazonas. Nos limitaremos aquí a los rasgos esenciales que traducen en imágenes esta visión de las mujeres que transgreden el orden masculino.

Ménades

Hemos visto a las mujeres realizar la mezcla del vino bajo la mirada de la máscara de Dioniso. Estas siervas del dios aparecen a veces, en ciertas escenas rituales, danzando frenéticamente, como bajo el efecto de un trance que les ha valido el nombre de ménades, locas. Pero casi siempre los pintores las representan en escenas míticas, junto a Dioniso en persona y en compañía de sátiros. La ménade se caracteriza entonces por su movimiento de danza, a menudo turbulento, y por su familiaridad con los animales salvajes.



Ménade dormida (ca. 500). Hidria de figuras rojas. Ruán, Musée des Antiquités, 538.3. Foto Ellebé.

La relación entre sátiros y ménades, en el cortejo de Dioniso, no es evidente. Las imágenes más antiguas, hasta el año 510, los muestran como alegres compañeros, bailando juntos y uniéndose ocasionalmente. Con el comienzo de las figuras rojas, la relación se invierte y lo más común es que las ménades rechacen a los sátiros que las persiguen, según el modelo de las persecuciones amorosas divinas y heroicas. Pero la lubricidad de los sátiros continúa su obscena expansión. Están permanentemente en erección, poniendo de manifiesto un apetito sexual insaciable.

El modelo del rapto encuentra su expresión más vigorosa en una serie de imágenes que escenifica un fantasma de violación y de *voyeurismo*.

Así, en una hidria de Ruán, se ve a una ménade tranquilamente dormida, con los ojos cerrados y el tirso en la mano. Un sátiro le ha levantado la túnica y pone la mano sobre ella, mientras otro sátiro, a la izquierda, parece asombrarse ante su propia virilidad. La desnudez de la ménade inconsciente parece excitar la codicia de los sátiros, siempre dispuestos a satisfacer sus deseos. Pero no hay aquí intercambio alguno entre los compañeros, y la serie iconográfica no trasciende

estos acercamientos: los sátiros no llegan a cumplir sus propósitos.

La ménade parece acceder al trance más a través de la danza y la música que del vino, que más bien parece convenir a los sátiros. Pero a veces este estado de trance menádico hace estallar la violencia de las mujeres que, tanto en la imagen como en el mito, se han vuelto capaces de destrozar tan sólo con sus manos a los animales salvajes a los que persiguen en la montaña, lejos de las ciudades. Únicamente ellas, con Dioniso, practican el *diasparagmós*, el desgarramiento de las carnes crudas, que se opone a todas las formas de sacrificio cívico, en que se abate la carne, se la despedaza y se la asa.



Las tracias matan a Orfeo (ca. Orfeo) (ca. 46). *Stamnos* de figuras rojas. París, Louvre, G. 416. Foto Musées Nationaux.

Tracios

Otro mito brinda a los pintores la ocasión de representar la violencia asesina que se atribuye a las mujeres. La escena se sitúa en Tracia, donde el poeta Orfeo encanta a todos los oyentes masculinos. Celosas, las mujeres le dan muerte.

En un *stamnos* del Louvre se ve al músico caído, defendiéndose con la lira.

Las mujeres tracias lo atacan a pedradas y literalmente lo atraviesan con las largas varas de hierro que en la práctica sacrificial griega se utilizan para asar en el altar de los dioses la carne sacrificada.

Amazonas

La doble alteridad de estas asesinas —son mujeres y son bárbaras— vuelve a encontrarse en las Amazonas. Los pintores han multiplicado su imagen, de la que se conocen más de mil ejemplos. Como se sabe, son mujeres guerreras, que viven entre ellas y rehúsan todo contacto con los hombres: en una paradoja absoluta para un ateniense, representan un verdadero mundo invertido desde el punto de vista del ciudadano-hoplita que se considera como la protección de la ciudad. Las amazonas son guerreras, pero no tienen ciudad y constituyen una amenaza permanente para el mundo civilizado. También en la imagen, son incesantemente combatidas tanto por el héroe civilizador, Heracles, como por el héroe ateniense, Teseo.



La ménade y la amazona (ca. 490). *Alabastron* de fondo blanco. Atenas, Museo Nacional. De mon. Piot 26, tab. 3.

Detendremos este recorrido mítico en una última imagen, única, pero reveladora. En un *alabastron*, un vaso de perfume femenino, se ve el encuentro —lógico podríamos decir— de estos dos paradigmas: ménade y amazona. Los

dos modelos míticos de la mujer, a la vez salvaje y bárbaro, presentados como paralelos en este caso que propone a la mujer ateniense dos variaciones imaginarias de la alteridad que la construye a la mirada de los hombres.

Por excepcional que sea, este último ejemplo permite comprender con toda claridad el funcionamiento del imaginario ático, con lo cual quisiéramos concluir. Las representaciones figuradas no practican ningún corte radical entre lo que se podría llamar la mitología y lo cotidiano. Por el contrario, a menudo los paradigmas míticos sirven para escenificar momentos de la vida social. También las mujeres pasan, en las imágenes, del anonimato a la condición mítica, convirtiéndose en ménades o amazonas, a placer del imaginario de los pintores o de su público.

Muchas veces, el uso del vaso determina su iconografía. Así es como se ven aparecer temas rituales en vasos rituales, o más ampliamente temas femeninos en vasos que utilizan las mujeres. Las imágenes se toman, pues, en un contexto que les confiere una dinámica y refuerza su pertinencia o su eficacia. Sin embargo, amazonas y ménades se representan más a menudo en vasos para beber que circulan en el banquete de los hombres, y estos modelos imaginarios no son exclusivos de las mujeres, sino todo lo contrario.

En realidad, en la cerámica ática, el trabajo de la imagen consiste, al parecer, en la manipulación de diversos modelos objetivados por la representación. Puestos ante los ojos del espectador, se los hace gráficamente presentes y funcionan de manera reflexiva: imágenes especulares o contramodelos. En lo referente a la imagen de las mujeres, se ha visto ya su diversidad, pero, para concluir, retendremos que, madre o esposa, hetaira o música, amazona o ménade, se la ofrece cada vez en espectáculo como un objeto a los ojos del hombre griego, el sujeto que mira.

Rituales colectivos y prácticas de mujeres

Esta segunda parte adopta una orientación diferente de la primera, aun cuando los documentos sobre los que se basa dependan también de un estudio del discurso. En ella se colocan en primer plano prácticas que constituyen la cotidianidad de la vida de las mujeres en el mundo grecorromano, en que las prácticas corporales y las prácticas sociales se unen indisociablemente: la pubertad, la sexualidad, la procreación, el matrimonio, el celibato, la viudedad, los bienes poseídos, los gestos rituales, las funciones sacerdotales. Un eco resuena de uno a otro capítulo, a tal punto es cierto que la biología femenina sólo es perceptible a través de su devenir social. La jovencita es al mismo tiempo un cuerpo antes de la maternidad, un medio potencial de intercambio entre familias, una aptitud para mantener ciertas relaciones con lo divino, y lo mismo podríamos decir de la mujer casada, de la matrona. Así pues, estos capítulos se responden uno al otro, aun cuando los momentos históricos elegidos para cada observación sean diferentes.

También habría sido posible pasar revista más sistemáticamente a todos los roles sociales de las mujeres. Pero la idea quedó descartada por diversas razones. En primer lugar, habría conducido a una parcelación de la exposición sobre las diferentes tareas encomendadas a las mujeres: tejido, cocina, intercambio, servicio, alimentación, curación… Pero estas ocupaciones, que tan bien resume la tríada de "la lavandera, la costurera, la cocinera", que ha estudiado Yvonne Verdier, han sido brevemente recordadas en la exposición de François Lissarrague, en este mismo volumen. Además, hay libros recientes que han realizado ese trabajo de un modo mucho más completo que el que podríamos ofrecer nosotros en el marco aquí impuesto, como la obra de Ivanna Savelli y David Schaps, que examina la situación en el mundo griego. Por último, no nos ha parecido posible proponer una síntesis sobre la vida material de las mujeres que descansara en fuentes que no hayan sido ya muy explotadas.

En cuanto a otras fuentes, es verdad que puede causar asombro no encontrar, en un libro sobre la Antigüedad grecorromana, un capítulo acerca de la aportación de la arqueología al conocimiento de la vida de las mujeres, a pesar de que, en estos últimos años, la arqueología ha enriquecido la problemática de la historia antigua. Sin duda ese estudio llegará, y pronto, pero es difícil de realizar en este momento. En efecto, últimamente la arqueología del mundo

antiguo sólo ha prestado atención a los elementos que permiten recomponer la cultura material de las sociedades, y en este dominio los medievalistas han realizado grandes progresos. Entre los dispersos elementos existentes que permitirían intentar una arqueología de lo femenino se pueden citar las referencias relativas al hábitat (¿cuál era la ubicación precisa de las mujeres en la casa?), los catálogos, publicados como resultado de las excavaciones realizadas, de "pequeños objetos", por lo que entendemos todo aquello que se hallaba en las casas, así como los tan numerosos contrapesos en los yacimientos son testimonio del trabajo textil, y, por último, las tumbas y el mobiliario funerario. En una tumba de cámara que se ha encontrado cerca de Pestum, el espacio interior estaba dividido en dos partes separadas por bloques de piedra. El análisis de mobiliario funerario ha permitido distinguir una tumba masculina y una tumba femenina: la hidria, el fiale*, el* lebes gamikós *(vaso de matrimonio) y las miniaturas de terracota eran la contrapartida femenina de la crátera, el* skyphos*, la copa, la estrígila y la lanza. Mundo de hombres, mundo de mujeres: sobre esto habría que apelar más a las fuentes arqueológicas, así como en la actualidad se hace en otros dominios, como el funerario, para comprender mejor la cultura material y la representación simbólica de las sociedades.*

Aun cuando la ya célebre fórmula de Jean Pierre Vernant —"el matrimonio es a la niña lo que la guerra es al varón: para ambos marcan el cumplimiento de su naturaleza respectiva al salir de un estado en que todavía cada uno participa del otro"— sólo quiera significar que, en el sistema de reproducción de la ciudad antigua, el matrimonio no era importante también *para el hombre, nos recuerda, de todas maneras, que una parte de las relaciones sociales antiguas giraba en torno a estrategias matrimoniales, a "¿por qué casarla?". "Cómo darla en matrimonio" es un estudio decididamente antropológico del matrimonio griego. Claudine Leduc formula la hipótesis según la cual el principio organizador del matrimonio es el don gracioso de una mujer y de una cierta cantidad de bienes, desde la época homérica a los siglos clásicos; y, precisamente en torno a las variaciones que afectan a este principio, propone la comprensión tanto de la evolución histórica como de las diferentes opciones políticas. Así, "Cómo darla en matrimonio" nos lleva del matrimonio de Penélope al de las mujeres de Gortina, en Creta, de las espartanas y de las atenienses. Y poco a poco se comprende por qué el sistema griego de la reproducción legítima ha asociado siempre la esposa —madre de niños legítimos— a bienes muebles e inmuebles. Las mujeres y las estrategias que las sociedades despliegan a propósito de ellas se encuentran, pues, en el corazón*

mismo de una de las cuestiones más importantes del mundo griego: la emergencia de una nueva estructura comunitaria llamada polis *(ciudad).*

P. S. P.

¿Cómo darla en matrimonio?

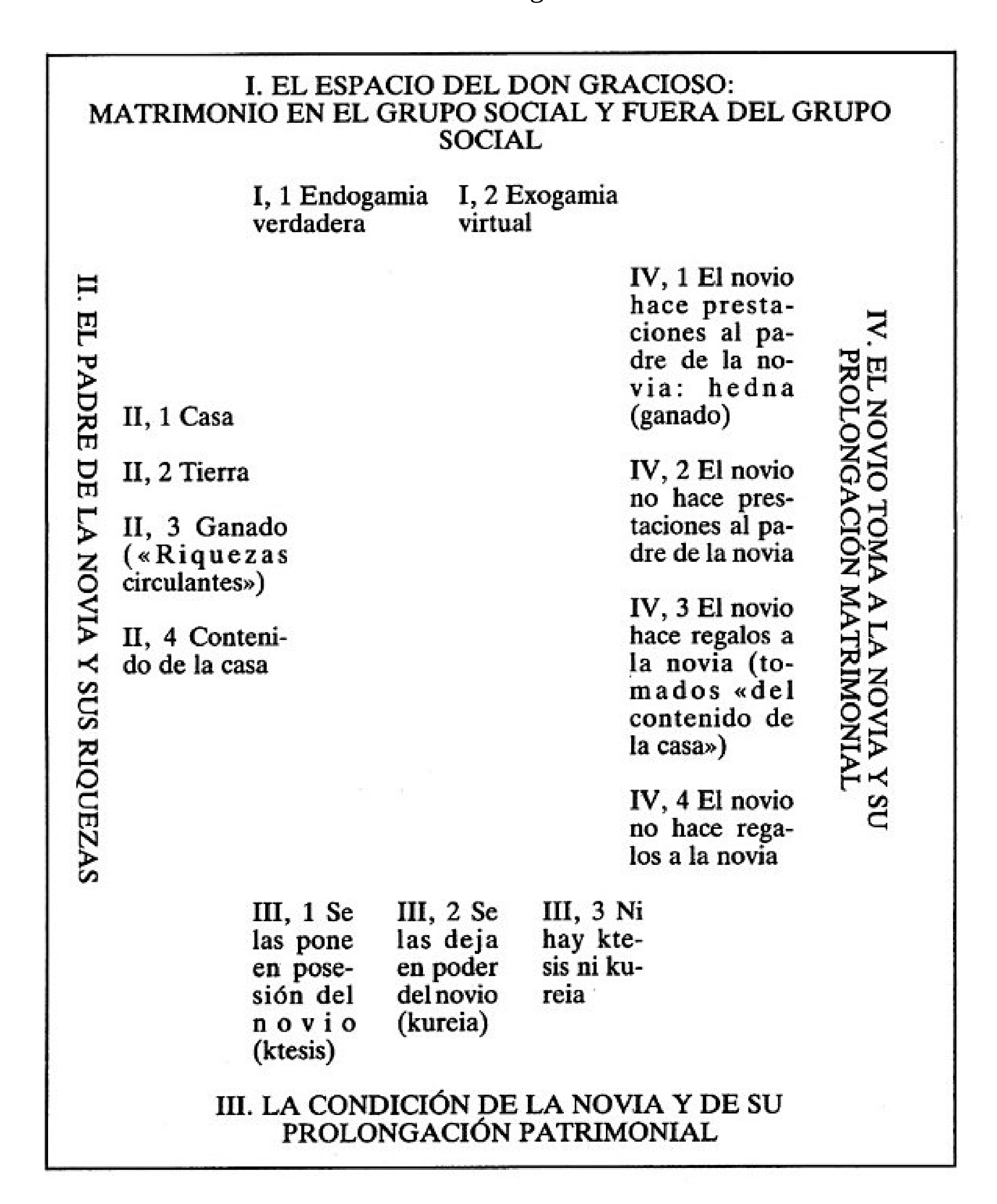
La novia en Grecia, siglos IX-IV a.C.[2]

Claudine Leduc

En Grecia, la primera novia, la novia del mito de Prometeo, el mito fundador de la humanidad, lleva un nombre —Pandora— que pertenece al mismo grupo lexical que el verbo *dídomi/dar.* Pandora es dada por Zeus. Enfadado con Prometeo, que ha pretendido engañarlo con ocasión de la institución del primer sacrificio, el Padre de los Dioses ordena a sus hijos dotados de *inteligencia astuta* que fabriquen la trampa que, bajo el aspecto de novia, destina a los hombres. Es así como Pandora, conducida por Hermes, llega, encantadora y luminosa en su atavío de boda, con su corona, sus joyas, su irresistible cinturón, su velo y su túnica bordados, a la casa de quien es lo bastante inocente como para aceptarla con alegría. La rutilante y tornasolada esposa lleva consigo una jarra bien cerrada. Enseguida la abre y libera los males y la muerte, mientras que la esperanza se niega a abandonar la jarra. Las glosas nunca llegaron a determinar si el nombre de la mortal seductora —Pandora— significaba "la que lo ha dado todo" o "la que ha sido dada por todos los dioses". Pero esto no nos interesa ahora. Tal vez esta discusión etimológica ponga de manifiesto lo que hay de intangible en el dispositivo matrimonial helénico: la novia es un don gracioso y llega *poludoros/portadora de dones graciosos* a la casa de su esposo.

Efectivamente, a mi entender, los dones graciosos son los que constituyen el principio organizador del sistema helénico de la reproducción legítima. Del siglo VIII al IV, es siempre un hombre quien entrega una mujer a su marido *(dídomi)*, y el hombre con capacidad para darla, da siempre riquezas por añadidura *(epidídomi)*. Sean cuales fueren las modalidades que el grupo social haya conservado, la madre de los *hijos* legítimos —los hijos que heredarán a su padre y las hijas que su padre dará en matrimonio—, en el momento en que es dada, va unida a (en griego se dice *colocada sobre*) bienes o esperanzas. Se impone aquí una observación: en tierra helena, la condición de la mujer y la de su

"prolongación patrimonial" nunca se presentan disociadas, como si entre ellas hubiera una suerte de consustancialidad original.



Por tanto, observadas a largo plazo, las sociedades helénicas parecen caracterizarse por la práctica de la *diverging devolution.* Este concepto, difundido por J. Goody y S. J. Tambiah, designa un proceso de transmisión de bienes “que incluye tanto a las mujeres como a los hombres”. Al investigador corresponde precisar su campo de utilización teniendo en cuenta la diferenciación sexual (¿reciben los hijos de sexo diferente bienes equivalentes e idénticos de ambos padres?), la bilateralidad (¿“divergen” los bienes a partir del padre y de la madre?) y la distinción entre titular, destinatario y usufructuario de la “prolongación patrimonial” de la novia. Con esta orientación, el estudio de la *diverging devolution* representa, creo, un excelente puesto de observación de las relaciones sociales de índole sexual en Grecia. Permite materializar su fundamental asimetría.

A partir del momento en que se establece que la novia, sea cual fuere la composición de su *fratria*, debe ser dada, y dada con bienes, las posibilidades de combinación que se ofrecen a las sociedades helénicas entre el siglo VIII y el IV tienen un número limitado. Basta este cuadro de cuádruple entrada para abarcar todos los tipos de matrimonio que se analizarán a lo largo de este estudio. La referencia al mismo se hará siempre con ayuda de la letra T.

Centrado en lo que constituye la permanencia del sistema de la reproducción legítima, esta problemática representa una vía marginal respecto de los métodos de enfoque que gozan de prestigio. En efecto, estos últimos privilegian las discontinuidades del sistema en detrimento de sus continuidades. Es así como L. Gernet y, siguiendo sus pasos, J. P. Vernant y J. Modrzejewski, sostienen que el matrimonio ateniense de la época clásica (T/I1, II4, III2, IV2 + 3) es una “inversión”, e incluso una “inversión total” del matrimonio homérico más corriente (T/I2, II4, III1, IV1 + IV3). En efecto, estos autores consideran la dote, la prestación satisfecha por el padre de la novia, como una “suerte de inversión” de los *hedna,* la prestación satisfecha por el novio en la *Ilíada* y la *Odisea.* C. Mossé parece preferir el instrumento analítico de “ruptura” al de “inversión”. Esta autora distingue dos “rupturas” en la evolución del sistema matrimonial ateniense. La primera, dice, aparece en la época de Solón: los *hedna* homéricos dejan lugar a la *pherné,* una prestación satisfecha por el padre de la novia y que corresponde, tal vez, a nuestro ajuar. La segunda ruptura correspondería a la institución, hacia el año 451, de la *proíx,* que era una dote consistente en dinero. La problemática centrada en la permanencia del sistema de la reproducción legítima prefiere, para explicar sus variaciones en el espacio y en el tiempo, los conceptos de reorganización o de reconversión a los de “trastocamiento”,

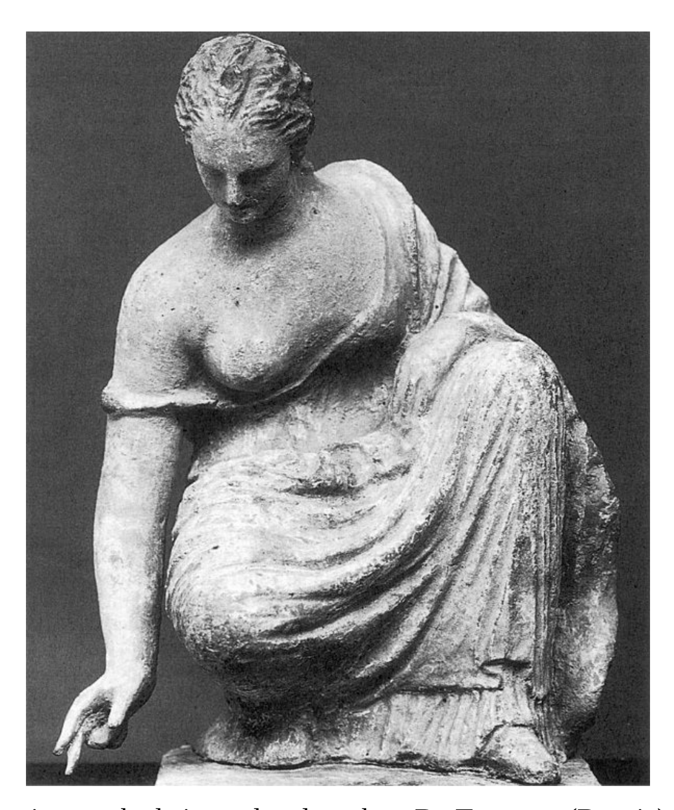
“inversión” y “ruptura”.

Erigir el don gracioso como principio organizador del matrimonio helénico equivale, a mi juicio, a orientar la investigación hacia dos cuestiones. La primera es la de los orígenes. ¿Por qué, desde la época homérica, las operaciones matrimoniales en Grecia se inscriben en el campo lexical de *dídomi*, verbo que, según E. Benveniste, expresa el don gracioso, antes que en los de *onéomai/príamai*, verbos que significan la compra y el regateo? ¿Por qué, en la *Ilíada* y la *Odisea*, la madre de los *hijos legítimos* es siempre dada, y dada con riquezas? La segunda pregunta se refiere a las manipulaciones del dispositivo en la Grecia de las ciudades. Ciertamente, en esa época, todas las sociedades practican el don gracioso de la novia y de su “prolongación patrimonial”. Pero lo combinan con disposiciones tan diferentes que la condición de la esposa y de los bienes que a ella se asocian varía mucho de una ciudad a otra. La democrática Atenas se jacta de tener una raza femenina sólidamente sujeta. Esparta, la comunidad más estricta y cerrada del mundo griego, pasa por conceder una gran libertad a las mujeres. ¿Por qué tales divergencias a partir de un mismo principio organizador?

Formular estas preguntas equivale, inevitablemente, a interrogarse sobre la interacción, en un grupo dado, del sistema matrimonial y del sistema social y abordar ambos sistemas como procesos arraigados en el tiempo. ¡He ahí un enorme programa de investigación! Por ahora me limitaré a proponer dos hipótesis fundadas en el examen de tres fuentes privilegiadas: el discurso homérico (siglos IX-VIII), el “código” de Gortina (hacia 460) y los alegatos de los oradores áticos (siglo IV).

Primera hipótesis. El don gracioso de la novia y de su “prolongación patrimonial” es un dispositivo inherente a la estructura específica de las sociedades helénicas a la salida de los siglos oscuros. Se trata de una estructura en “casa” y en “casas discretas”. Estas dos expresiones tienen un sentido preciso. Es verdad que los etnólogos y los sociólogos hablan de “sociedades de casas” en la Francia rural del siglo XIX. Pero tal vez convenga, tratándose de historia griega, reservar la etiqueta de “sociedad estructurada en casas” para la identificación de los grupos territoriales en los que la inserción de las personas es consustancial a la posesión de una residencia y de una parcela de tierra. Estas casas son “discretas” (el término ha sido tomado de R. Fox) cuando constituyen unidades de unifiliación y no se entrecruzan. A mi juicio, justamente por estar estructuradas en “casas discretas” es por lo que las sociedades helénicas, al emerger de los siglos oscuros, practican el don gracioso de la novia y el

matrimonio oblicuo (el matrimonio oblicuo es un matrimonio en el cual los cónyuges no ocupan la misma posición genealógica). Aunque cuestionada desde la época arcaica, esta estructura social ha dejado huellas indelebles en los comportamientos matrimoniales de la Grecia de las ciudades.



Terracota de mujer agachada jugando a las tabas. De Tanagara (Beocia). 320-200 a.C.

Segunda hipótesis. Entre el siglo VIII y el IV, las sociedades helénicas continúan practicando el don gracioso de la novia y de su "prolongación patrimonial", pero renuncian a las unidades de unifiliación y sus casas se entrecruzan. Si la condición de la novia y de las riquezas que la acompañan es tan diferente en Atenas —la ciudad de la apertura y del cambio— y en Esparta —la ciudad del encierro y el inmovilismo— ello se debe a que estas dos ciudades conciben de manera muy diferente la definición de la comunidad cívica y su organización. Para retomar la célebre clasificación de C. Lévi-Strauss había, pues, en Grecia "ciudades frías" y "ciudades calientes". Las "ciudades frías" (Esparta) optaron por ignorar su historicidad, por preservar la organización en casas y por limitar la pertenencia a la comunidad cívica a los poseedores del suelo. Las "ciudades calientes" (Atenas) se han querido históricas. Han puesto fin a la estructura en casas y se han negado a limitar la comunidad cívica a los

poseedores de la tierra cívica. En las “ciudades frías”, la desposada, unida a la tierra cívica, es dueña de su persona y de su “prolongación patrimonial”. En las “ciudades calientes”, la desposada, unida a una dote consistente en dinero, es una eterna menor de edad bajo la autoridad de su marido. En otros términos, y quizá con una pizca de provocación, la mujer es la gran víctima de la invención de la democracia.

Las sociedades estructuradas en “casas discretas” de la *Ilíada* y la *Odisea*

La casa homérica

En la *Ilíada* (siglo IX) y en la *Odisea* (siglo VIII) es donde las sociedades estructuradas en “casas discretas” (las sociedades de Troya, Ítaca y Feacia) se representan con la máxima precisión. Es evidente que el hecho de recurrir a la fuente homérica para estudiar las sociedades helénicas al salir de los “siglos oscuros” se apoya en tres postulados, tan discutidos como todos los postulados. Hay que suponer, de acuerdo con C. Lévi-Strauss, que el discurso mítico “levanta sus palacios ideológicos con los restos de un discurso social antiguo”. Hay que presumir, con M. I. Finley, que, en lo esencial, esos restos datan de los “siglos oscuros”. Hay que dejarse persuadir por M. Godelier, de que, reales y/o ideales, las sociedades de la *Ilíada* y de la *Odisea* forman parte de la realidad social helénica del periodo arcaico y clásico.

Una vez aceptados estos postulados, ¿cómo abordar, en Homero, el estudio del término que designa la *casa,* el término *oikos?* Tanto los historiadores como los antropólogos lo consideran un concepto y dan del mismo una definición estática que no tiene nada de específicamente homérico. La *casa,* dice C. Mossé, es “ante todo un dominio rústico… Y es también, y quizá más aún, un grupo humano estructurado de modo más o menos complejo…”. El punto de vista del especialista confluye con el del generalista. “La *casa”*, dice C. Lévi-Strauss, refiriéndose a la historia y, sobre todo a la historia griega, es “una persona moral que detenta un dominio compuesto al mismo tiempo por bienes materiales e inmateriales…”, “la *casa*, es…”, dicen los investigadores. Y, sin embargo, como observa R. Descat, el poeta nunca dice qué es la *casa.* Cuando se entrega a una suerte de inventarios, se limita a enumerar los elementos solidarios con ella: la esposa, los hijos, la *parcela de tierra (cleros).* Además, evoca el *techo elevado*

de la casa, su hogar central circular (eschara), las *riquezas que pone en movimiento* (*próbata/*ganado) *y las que posee (ktémata)* en sus reservas, víveres y *objetos de valor (keimelia).* El poeta describe, y esta descripción recurrente sugiere una hipótesis. Si el poeta no enuncia nunca el sentido referencial de *oikos,* ¿no habrá que pensar, tal vez, que el término no designa un concepto? A mi parecer, la estructura en casas ha sido elaborada por un pensamiento simbólico que ha organizado la sociedad global a partir de "signos concretos". Estos signos parecen ser cuatro: 1) la *casa,* 2) su contenido, las *cosas poseídas,* 3) la *parcela de tierra* y 4) el ganado. Cada uno de estos signos es a la vez una riqueza completamente material y, para decirlo con palabras de G. Durand, la "epifanía de un misterio", en este caso, el misterio de la inserción de los hombres en la sociedad global.

La *casa* homérica es un objeto simbólico. Es, ante todo, una cosa infinitamente concreta: la habitación. "Bien construida", la *casa* es un conjunto de elementos "bien construidos". Se destaca en el paisaje por su *techo elevado,* que lleva una viga maestra (el sentido primitivo del término *oikos,* según se dice). Este techo elevado cubre la *eschara,* el *hogar central.* Circular y matricio (también al sexo femenino se le dice *eschara),* el lar se abre todas las mañanas para poner en el mundo el fuego enroscado bajo las cenizas. El fuego, que flamea en medio de la *casa* "con un agradable olor a cedro y tuya", baña con su luz bienhechora a los comensales sentados en torno a él. Y bien, en esta ensambladura de cosas "bien construidas", o, para citar a Aristóteles, en ese "todo" que envuelve a las "partes", el pensamiento social ve la "misteriosa epifanía" de un grupo humano que no tiene nada de natural: el grupo de la reproducción instituida. La *casa* que envuelve, el *hogar* que da a luz y el fuego que nace le hablan del padre reconocido como reproductor, la madre desposada según las reglas y los hijos habidos legítimamente. La homología de los seres y las cosas no deja lugar a dudas. El padre, que lleva el mismo nombre que la *casa,* es, como ella, un "todo" y mantiene unidos los elementos del grupo reproductor. La madre, el día de la boda, va a acurrucarse en las cenizas del *hogar.* El *hijo legítimo* es el que nace por segunda vez junto al fuego. Cinco días después del parto, el padre levanta al bebé depositado en las cenizas del lar y, al darle la posición vertical del hombre y de la llama, pronuncia (?) por primera vez el nombre que le confiere su lugar en la línea de descendencia de la *fratria.* Así pues, tener un nombre equivale a haber sido reconocido por el padre y por la *casa,* a pertenecer al grupo de quienes tienen un padre, un nombre y una *casa,* es decir, al grupo de los residentes libres. En las sociedades homéricas, los no libres

—los *dmoés*— no tienen nombre, ni padre, ni *casa.* Son designados por su lugar de origen y alojados por su amo. “Epifanía” del reconocimiento de la paternidad y la libertad, la *casa* es el “signo concreto” que, en el seno de la sociedad global, establece los límites del grupo residencial.

Si la *casa* es el signo de la pertenencia al grupo residencial, la tierra es el que permite construir su jerarquía. La condición social de las *casas* está ligada a su acceso a la tierra. Hay *casas* solidarias con una *parcela de tierra.* Al comer el *viático (bíoton)* que les procura su participación en un país calificado siempre como “feraz” (!), se incorporan a la *comunidad territorial (demos),* entidad que amalgama el territorio nutricio y el grupo al que nutre. Hay casas que poseen *parcelas de tierra diferentes (témenos/parcela real* y, tal vez, parcelas libres de cargas). Clasificadas aparte, se fundan en la recaudación de un tributo sobre las *casas de la comunidad.* De este modo las *casas* del rey y de los grandes reciben vino, harinas y bueyes *“públicos”* . Por último, hay *casas* que no tienen *parcela de tierra y* que reciben su *viático* de aquellas que disponen de tierra. Por ejemplo, los zetes son hombres libres que trabajan la tierra de otro a cambio de cánones *privados.* Los hombres de las *casas* arraigadas en la tierra nutricia participan en las comidas comunes y se reúnen para empresas colectivas. Entonces constituyen el *laós,* la *colectividad de los guerreros,* que se sienta en el ágora para escuchar al rey y a los consejeros y se levanta al llamado de su grito de guerra. La jerarquía de quienes hablan y actúan juntos corresponde con gran exactitud a la que establece el acceso a la tierra. La tenencia de una *parcela* es la que asegura la integración en la *comunidad/colectividad.* La tenencia de una *parcela* diferente es la que otorga el poder.

Casa y *tierra* son riquezas que determinan la condición social. Por tanto, ocupan un lugar específico en la clasificación. Pertenecen a la categoría de las cosas inmóviles y situadas más allá del campo de la adquisición y de la posesión. A la continuación de las generaciones corresponde la transmisión continua de los “signos concretos” de su condición social. *Casa* y *tierra* son bienes indefectibles y a exclusiva disposición de sus titulares. Las riquezas que las *casas ponen en movimiento* (ganado) y las que *poseen* en las jarras y los cofres de sus reservas corresponden a ámbitos muy diferentes. Son las riquezas que circulan: generan las relaciones de reciprocidad. Son las riquezas susceptibles de acrecentarse o de ser acrecentadas: determinan el rango en el seno de la condición social. ¿Los rebaños? Sus desplazamientos inducen los procedimientos sacrificiales y matrimoniales. Muertos en forma ritual, los animales son ante todo compartidos por los hombres y los dioses, luego su carne se reparte entre los comensales del

banquete, donde cada uno tiene su parte, que sella las relaciones de *amistad.* Bovinos y ovinos van y vienen entre las *casas* al ritmo de las alianzas: ¡son ellos los encargados de seducir la *casa de* la novia! ¿Las *cosas poseídas?* En las sociedades predadoras, los *objetos de valor* que las *casas* intercambian como “signos concretos” de su *amistad* son a menudo botín de guerra. Como que han sido conquistados por medio de la fuerza, representan las *posesiones* más preciosas y que más sólidamente se retienen.

Esta larga observación sobre la *casa* homérica puede parecer muy alejada del tema que estudiamos: el don gracioso de la novia. La observación permite, según creo, no aislarla de su “totalidad”, en el sentido que M. Mauss daba a este término.

Empleando la hermosa expresión de C. Lévi-Strauss, la *casa* homérica siempre es “dos en uno”. Está fundada sobre el matrimonio legítimo y se perpetúa fabricando matrimonios legítimos. Cualquiera que sea la primacía del “todo” sobre el elemento, del *techo elevado* sobre el *hogar circular,* de lo masculino sobre lo femenino, no hay *casa* sin una esposa que haya sido obtenida según las reglas. La mujer que da a luz los *hijos legítimos* tiene, a diferencia de las demás mujeres, una existencia social reconocida en tanto “parte” de la *casa.* Así pues es natural que las sociedades que consideran las riquezas como los “signos concretos” de la posición social relativa en el interior del grupo residencial disuelvan en esas riquezas a la mujer reproductora. También es lógico que la novia que ha sido entregada con la tierra, riqueza de la que se dispone, pero que no se posee, y la que ha sido entregada con *objetos de valor,* riqueza sobre la que se ejerce la *posesión (ktesis) y* que se puede tener concretamente en la mano, ocupen posiciones diferentes en la *casa.*

En las sociedades homéricas, todo el grupo residencial se funda en el matrimonio legítimo y se perpetúa imponiendo el matrimonio legítimo. En efecto, en la medida en que las riquezas son los “signos concretos” de estatus y de posiciones sociales, el sistema social no establece distinción entre herederos y sucesores: los herederos reciben los bienes y el estatus social. Del mismo modo, así como la sexualidad entendida como recreación no conoce límites (las grandes *casas* están llenas de concubinas y de cautivas), los grupos sociales se muestran intransigentes en lo que se refiere a la sexualidad de reproducción. Únicamente los *niños legítimos* tienen derecho a la herencia/sucesión; los bastardos sólo reciben la *parte del bastardo* y se los deja al margen de todo reconocimiento de estatus dentro del grupo. Es evidente que estas disposiciones son una manera de impedir la poligamia —ha dejado “restos” muy identificables en ciertos pasajes

de la *Ilíada*— y de protegerse de sus consecuencias (¿expansión demográfica?, ¿crecimiento desmesurado de las *casas* ricas?).

A mi juicio, el dispositivo matrimonial debe enfocarse a partir de la estructura en *casas y* no a partir de las oposiciones tan caras a los etnólogos (endogamia/exogamia, movilidad de la mujer/movilidad del hombre, residencia patrilocal/residencia matrilocal, uniones próximas/uniones lejanas). En efecto, todo parece indicar que las sociedades homéricas han hecho, como dice C. Lévi-Strauss, "un esfuerzo para trascender… principios teóricamente irreconciliables" (!). Al investigador le corresponde tratar de mostrar que ese "esfuerzo" procede de la dificultad que para ellas representa la reconciliación del matrimonio legítimo y de las unidades de unifiliación. Antes de abordar la demostración, tres referencias para esclarecerla.

1.ª) Las *casas* no se entrecruzan. La filiación se establece, por línea paterna, a partir de la *casa* del padre. El parentesco matrilineal sólo es un parentesco complementario. La *casa* conserva a sus hijos varones como herederos/sucesores y envía a sus hijas a representar el papel de madres en otra *casa.*

2.ª) Las *casas* se perpetúan. Una *casa* que tiene hijos varones se perpetúa tomando nueras. Una casa que sólo tiene hijas se perpetúa integrando los yernos. El procedimiento incorpora al cónyuge móvil en la *casa* y lo convierte en un consanguíneo. Las sociedades homéricas piensan el matrimonio en términos de consanguinidad.

3.ª) Las *casas* se segmentan (por derivación, dicen los antropólogos). Pueden segmentarse con la muerte del padre: los hijos comparten por igual la herencia/sucesión y se instalan aparte. Pero un padre puede realizar, aún en vida, una fragmentación de su *casa* tomando un yerno.

Las *casas* homéricas parecen practicar, pues, dos tipos de matrimonio que los etnólogos conocen muy bien: el "matrimonio en nuera" y el "matrimonio en yerno"[3]. A partir de un ejemplo preciso, estudiaremos estas dos maneras de entregar una novia.

La novia dada en nuera: la mujer poseída (kteté gyné)

La novia dada como nuera es Penélope. Antes de partir a la guerra de Troya, Ulises, el rey de Ítaca, toma por esposa a Penélope, la hija de Icario, que reina en Acarnania (T/I2, II4, III1, IV1 y 3). La *casa* del novio sólo tiene un hijo desde hace varias generaciones, por tanto se imponen el matrimonio patrivirilocal y la movilidad de la novia. La *casa* tiene rango real: Ulises no puede tomar mujer en su reino pues eso produciría hipogamia. Cuando no hay princesa disponible, el

rey se casa en su *casa*. Alcínoo, el rey de Feacia, reina sobre una isla que presenta la particularidad de aparecer intermitentemente por encima de las aguas para asegurar la comunicación entre lo Invisible y lo Visible. ¿Es una casualidad que se haya casado con su hermana carnal? Si se tienen en cuenta las nostálgicas evocaciones que Penélope hace de los matrimonios de acuerdo con las reglas de su juventud, Ulises e Icario han respetado escrupulosamente el procedimiento. Para obtener la hija de una buena *casa*, los pretendientes deben *aportar* los *hedna, los presentes* siempre *innumerables*, y ofrecer a la bella los *dorá, los dones* siempre *ostentosos*. Instalados ante la puerta de la *casa*, rivalizan en generosidad, y se acepta al que más ofrece. El padre de la bella le entrega a su hija y *agrega* los *dorá, los dones* —se sobreentiende— ostentosos. El tomador conduce entonces a su casa a la novia y los *dones* que van tras ella. *Presentes* y *dones* son “signos concretos”. ¿Qué son? ¿Qué significan?

Los *hedna*, los *presentes innumerables*, tienen patas. Como ha demostrado L. di Lello Finoulli, son los rebaños de bovinos y de ovinos *conducidos* ante la puerta de la muchacha casadera. En las sociedades homéricas, el ganado es la riqueza que crece, se multiplica y se renueva, pero, al mismo tiempo, también riqueza exclusivamente masculina. No había entonces incompatibilidad entre la mujer y la tierra, sino entre la mujer y la ganadería. Por tanto, es claro el significado del gran desfile de rebaños. El pretendiente ofrece una riqueza viril, a la que ha hecho reproducirse, para adquirir una mujer que le permita también a él reproducirse. En tierras homéricas, lo mismo que en tierras bantúes, “el ganado engendra los hijos”, pero no determina ni la condición de los hijos (bastardos o legítimos), ni la de la madre (esposa o concubina). Los *presentes* ponen al varón tomador en *posesión (ktesis)* de un sexo fecundo, pero no instauran la reproducción legítima. Lo que convierte a la mujer poseída en *kteté gyné* —en la *esposa poseída* de la que habla Hesíodo, la que es incorporada a la *casa* en calidad de *hogar* matricio y nutricio, en calidad de madre de los *hijos legítimos* y guardiana de las reservas— son los *dones ostentosos*.

Los dones ostentosos pertenecen a la categoría de las *keimelia*, de *posesiones* preciosas, y su brillo hace suponer que contienen muchos objetos metálicos. Unidas a la novia, esas *riquezas yacentes*, que se caracterizan por su ocultamiento en los cofres, en lo más profundo de la *casa*, son el “signo concreto” de la alianza.

1.º) El novio da a la novia *ornamentos ostentosos* (velo bordado, collar, diadema…) que ella lleva consigo (??) cuando va a acurrucarse en las cenizas del *hogar*. Los objetos preciosos, que salen de las reservas para volver de

inmediato a ellas, hablan, sin duda, del valor que la *casa* tomadora atribuye a su nuera, así como de la voluntad de incorporarla a su parentesco.

2.º) El padre de la novia *agrega* a su hija *dones ostentosos* surgidos de los cofres del donante; estos objetos preciosos significan que la novia no es un desecho. Su *casa* no la rechaza y aspira a establecer con los hijos que de ella nacerán los vínculos de lo que, en el sistema de unificación, los antropólogos llaman "filiación complementaria". Liberados de toda preocupación interesada o de poder, las relaciones que los héroes homéricos mantienen con sus parientes maternos están siempre cargadas de una gran ternura. Pero estas relaciones son tan sólo afectivas y ceremoniales: no hay hijo legítimo sin parentesco matrilateral. Ocultos en los cofres del tomador, los *dones ostentosos* del donante significan que la desposada es *una posesión,* pero una posesión infinitamente preciosa que la *casa* incorpora con muchísimo cuidado.

3.º) Esta desposada, a la que su esposo cubre de *dones* para recibirla de su padre y a la que éste cubre de *dones* para entregarla al esposo, representa la alianza de dos *casas.* Yerno y suegro se convierten en *etai, aliados.* En las sociedades homéricas, los vínculos de afinidad son muy importantes. Los parientes por alianza están presentes en todos los rituales de pasaje que escanden la vida de la *casa* (nacimiento, matrimonio, muerte). Arbitran sus frecuentes conflictos. Están asociados a todas las acciones que exigen una intervención en conjunto de la *casa,* como, por ejemplo, la persecución de un asesino. Las sociedades homéricas que atribuyen funciones muy específicas a los grupos de linaje (*tribus, fratrias…*) parecen, en efecto, ser sociedades de parentesco.

Los *dorá,* los *dones ostentosos,* son, pues, el "signo concreto" de la alianza de dos *casas,* de la integración de la novia en la *casa* de su esposo y de la legitimidad de los hijos que le dará. En consecuencia, son ellos los que establecen una irremisible distinción entre la esposa dada graciosamente, la concubina comprada y la cautiva obtenida como botín tras la batalla. He aquí un ejemplo elocuente: la historia de Euriclea, la vieja sirvienta de corazón fiel de la *casa* de Ulises. Cuando se hallaba todavía en flor, Laertes, el padre del héroe, había concebido el proyecto —pronto abandonado debido a la ira de su esposa— de convertirla en su concubina. Las negociaciones que lleva a cabo con Ops, el padre de la jovencita, de antigua cepa de Ítaca, se escriben en el campo de *príamai/comprar.* El pasaje sobre la compra de Euriclea no es muy claro, pero no cabe duda de que Laertes ha ofrecido veinte bueyes y que Ops ha vendido a su hija, puesto que la ha cedido sin hacer *dones.* Con sus veinte bueyes, Laertes ha tomado posesión del sexo de Euriclea. Euriclea, desecho de su *casa,* no tiene

existencia social: es un cuerpo destinado a servir cuando haya dejado de gustar. Sus hijos, desprovistos de parentesco materno y, por tanto, de madre, serán bastardos excluidos de la herencia/sucesión de su padre. La *parte del bastardo* es, a la muerte del padre, una de las moradas que la *casa* detenta, pero una morada desprovista de *parcela de tierra.* Significa que el bastardo, que tiene un nombre y un padre, es integrado en el grupo de los hombres libres, pero excluido de la *comunidad/colectividad.* La escisión que las sociedades homéricas establecen entre la esposa, madre de los herederos/sucesores y la concubina (o la cautiva), madre de hijos libres, explica, quizá, por qué en Grecia los hermanos y las hermanas se llaman *adelphói/nacidos de la misma matriz.* E. Benveniste supone que este término es uno de los "restos" que dejara una antigua organización matrilineal del parentesco. Yo me pregunto si no hay una interpretación más simple. En sociedades de casas patrilineales que asocian la monogamia y el concubinato, la legitimidad o la bastardía de una *fratria* no dependen del padre genitor, sino de la matriz portadora. *Adelphós* forma parte de los "restos" de la poligamia y no de los de la matrilinealidad. Así como incorpora a sus reservas los *presentes ostentosos* originarios de la *casa* aliada, así también la *casa* del esposo incorpora en su consanguinidad a la *esposa poseída.* Pero ¿con qué derecho? La *casa* homérica, que expulsa a sus hijas, es una "célula" masculina policéfala formada por el padre y sus hijos. Siempre actúa en conjunto y la designación de sus consanguíneos y de sus afines no es ni descriptiva, ni individualizada. Puesto que el texto homérico no tiene nada de jurídico, es difícil descubrir la posición de la esposa/madre ante semejante bloque. Sin embargo, las dificultades de Penélope y de sus "orgullosos" pretendientes sugieren una hipótesis: la *esposa poseída* es integrada a la *casa* en tanto hija de su marido y hermana consanguínea de sus hijos. En efecto, para que el drama que se desarrolla en el palacio de Ítaca obedezca a una cierta lógica es menester que la esposa de Ulises esté, de una u otra manera, ligada a las riquezas de Ulises. La historia es complicada; sin embargo, es posible señalar sus articulaciones esenciales:

1.º) Ulises ha desaparecido en lo Invisible, dejando en su *casa* una *esposa poseída y* un hijo que aún no tiene ni "vello en la barbilla" ni edad para recibir una herencia/sucesión.

2.º) Los pretendientes, la flor de Ítaca y de las islas vecinas, codician a la viuda de Ulises y se desinteresan de la hija de Icario: si Penélope, por una u otra razón, vuelve junto a su padre, ninguno de esos bellos jóvenes conducirá los *presentes innumerables* a Acarnania. Para conseguir a esta mujer, que los seduce

para llevarlos a la muerte, los pretendientes ponen conjuntamente en práctica dos procedimientos: su conducta es más ambigua que indecente.

3.º) Los pretendientes dan comienzo a los preparativos de un matrimonio en nuera. Hacen desfilar sus rebaños delante de la puerta del palacio y ofrecen a Penélope adornos ostentosos. Esperan a que Telémaco alcance la “virilidad” y pueda dar, al que más ofrezca, tanto a su madre como los *dones ostentosos*. Penélope, en este caso, ocupa la posición de una hija legítima a quien su hermano, tras la muerte del padre, da en matrimonio, unida a *bienes preciosos* salidos de las reservas de la *casa.*

4.º) Los pretendientes ponen también en práctica otro procedimiento matrimonial. Penetran en la *casa* y se instalan en torno al *hogar* matricio: con la comida del *viático* que produce la tierra de la *casa,* sueñan con matar a Telémaco y poseer a Penélope sobre el lecho conyugal que Ulises ha tallado en el tronco de un olivo imposible de arrancar. En este caso, Penélope ocupa la posición de una hija legítima a quien la desaparición de su hermano inmoviliza en la *casa* de su padre y destina a un matrimonio en yerno.

La viuda que tiene un hijo varón abandona la *casa* de su esposo con *riquezas yacentes;* la viuda que no tiene hijo varón queda en la *casa* de su esposo inmovilizada sobre las riquezas *(casa/tierra)* situadas fuera del campo de la adquisición y ligadas a la filiación. El matrimonio en nuera, por tanto, coloca a la esposa en la situación de hija de su marido. El hijo de la viuda entrega a su madre en matrimonio con *dones ostentosos.* El matrimonio en nuera, por tanto, coloca a la madre en la situación de hermana consanguínea de su hijo. La estructura de este procedimiento matrimonial que no atribuye a los cónyuges la misma posición genealógica es, en consecuencia, oblicuo. Debido al lugar que se le adjudica en el orden del parentesco, la *esposa poseída,* hija de su marido y hermana de su hijo, jamás accede a la “mayoría de edad”. Es una hija que los hombres se pasan de mano en mano: el padre, sustituido por los hermanos, la pone en manos del esposo, sustituido por los hijos. Además, es a estos dos grupos de hombres a los que la mujer tiene la obligación de amar. Pero, en caso de conflicto entre quienes la han dado y quienes la han tomado, escoge a los primeros. Si mi análisis de la estructura oblicua del matrimonio no es errónea, la condición que en las sociedades homéricas se atribuye a la *esposa poseída* se podría caracterizar de la siguiente manera: la mujer que es entregada por una *casa* como esposa/madre a otra *casa* es un ser social muy valioso (es la mujer cubierta de *dones),* pero un ser social valioso siempre sometido a la mano, acaparadora y dominadora, que dirige la casa.

A modo de conclusión a esta exposición acerca de la *esposa poseída*, hija de su marido y hermana de sus hijos, es menester plantear una cuestión. A partir del momento en que se admite que “el mito construye sus palacios ideológicos con los restos de un discurso social antiguo”, ¿no se siente la tentación de tratar de descubrir los “restos” del matrimonio en nuera en algunos de los grandes temas míticos? A mi parecer, están bastante claros en dos conjuntos:

1.º) En la mitología griega encontramos un cierto número de viudas —Yocasta, Clitemnestra— que son recibidas por su segundo marido conjuntamente con la herencia/sucesión del primer marido. ¿Cómo interpretar esta extraña devolución? ¿Por los restos que ha dejado el matrimonio en nuera?

2.º) En el matrimonio en nuera, la novia debe dejar de ser la hija de su padre para convertirse en la hija de su marido. Por tanto, pasa de un estado a otro, y ese pasaje sólo puede percibirse bajo la forma de una muerte simbólica. Ahora bien, el tema del “padre infanticida”, que ha estudiado P. Brûlé, es uno de los temas más célebres de la mitología griega. Ya se llame Agamenón, ya Embaro, el padre asesino de su hija núbil —no hay padre asesino de hijo varón— la ofrece en sacrificio, antes del matrimonio, a la virgen Ártemis, y la diosa acepta siempre, en lugar de la joven virgen, un animal sustituto. ¿Representará el tema del “padre infanticida” el “palacio ideológico” construido a partir de los restos de la integración de la *mujer poseída* en la *casa* de su esposo?

El matrimonio en yerno: la mujer desposada (gameté gyné)

Después de este largo análisis del matrimonio en nuera y de la posición que se atribuía a la *mujer poseída* en la *casa*, es posible que la exposición consagrada al matrimonio en yerno parezca demasiado sumaria. Pero el texto homérico es mucho más elocuente sobre el primer procedimiento que sobre el segundo. Sin embargo, permite extraer la finalidad del dispositivo —el suegro quiere “atraer” a un yerno y “conservarlo junto a él”— y sus dos casos posibles: el suegro tiene hijos varones; el suegro no tiene hijos varones.

Alcínoo, padre de Nausícaa, ejemplifica el primero de los dos casos: tiene muchos hijos, pero alienta grandes deseos de “conservar un yerno” junto a él. Ulises, tras su largo vagabundeo por el fabuloso Invisible, es arrojado a la costa de la isla de los barqueros donde Nausícaa, la hija de Alcínoo, lo descubre, “el cuerpo desnudo y acariciado por el mar”. Evidentemente, el héroe, “que tanto ha sufrido”, no tiene *presentes* ni *dones ostentosos* que ofrecer, pero interesa a la muchacha y seduce al padre, encantado de ver a “un hombre tan hermoso hablando como él”. Entonces Alcínoo propone a Ulises “conservarlo con el

nombre de yerno” y darle mujer, *casa* y *posesiones* (T/I2, II1&4, III3, IV2&4). Ulises declina el ofrecimiento del rey.

Yóbates, rey de Licia, ilustra el segundo ejemplo de matrimonio en yerno. No tiene hijo varón y consigue “atraer” a Belerofonte, hijo de Glauco, del país de Efira. El relato de este suceso contiene cuatro datos (T/I2, II1&2&3&4, III3, IV2&4):

1.º) Yóbates tiene dos hijas, Antea, a la que ha casado en nuera y Filónoe, a quien ha guardado consigo.

2.º) Después de los triunfos de Belerofonte sobre la Quimera, los sólimos y las amazonas, Yóbates estima interesante “conservarlo consigo”. Le entrega a Filónoe la mitad de sus *honores reales (timé),* mientras que los licios otorgan al héroe una *parcela de tierra real (témenos).*

3.º) Se presenta a Hipóloco, hijo de Belerofonte y Filónoe, como rey de los licios.

4.º) Glauco, hijo de Hipóloco, evoca en el campo de batalla de Troya “la raza de sus padres que fueron siempre los mejores en Epiro y en la vasta Licia”. Creo que el análisis de estos casos paradigmáticos plantea dos problemas: el del contrato y el de la integración del yerno en el parentesco de su suegro.

¿El contrato? Presenta dos diferencias en relación con el correspondiente al matrimonio en nuera: el casado no *aporta* los *presentes* y el padre de la novia *agrega* a su hija riquezas inmóviles y portadoras de estatus. En el matrimonio en nuera, la aceptación del ganado por el donante implica la movilidad de la novia, la residencia patrivirilocal y la *posesión* de la esposa y de los hijos. Ahora bien, en el matrimonio en yerno, el novio es *anáednos, sin presentes*. Pero, suele decirse, las hazañas de Ulises y de Belerofonte hacen las veces de *presentes.* Me pregunto si el pensamiento social homérico no es demasiado concreto como para establecer semejante equivalencia. A mi criterio, las hazañas no reemplazan los *presentes.* Incitan al suegro a proponer un matrimonio sin *presentes* a un hombre que ha dado pruebas de valor, que es una cosa muy distinta. Al renunciar al desfile de los rebaños ante su puerta, el padre de la muchacha, por cierto, somete a su yerno a un contrato que excluye la movilidad de la novia, la residencia patrivirilocal y la posesión de la mujer y de los hijos. Es cierto que Agamenón propone a Aquiles no hacerle *presentes*, llevar a la *casa* de Peleo a una de sus hijas y los *dones que tienen la dulzura de la miel (meilia),* y aceptar siete de sus “buenas ciudades”. Pero se trata de un contrato excepcional que, para “dulcificar” la cólera del héroe, acumula, a favor del casado, las ventajas del matrimonio en nuera y las del matrimonio en yerno.

Mientras que en el matrimonio en nuera el suegro da hija y *posesiones* a su yerno, en el matrimonio en yerno le da, asociadas a su hija, riquezas inmóviles, situadas fuera del dominio de la adquisición y de la *posesión,* riquezas portadoras de estatus. Alcínoo propone a Ulises una *casa* y su contenido: integra a su yerno en el grupo de los residentes libres (corresponde al investigador preguntarse por qué no le da la *parcela de terreno* que lo integraría en la *comunidad*). Yóbates da a Belerofonte la mitad de sus *honores reales.* Esos honores, observa E. Benveniste, son en realidad "ventajas sustanciales". Es indudable que se trata de prestaciones —harinas, vino y bueyes *"públicos"*— que la *comunidad* hace a su rey. Yóbates, por tanto, comparte su realeza con Belerofonte y, al dar una *parcela real* al héroe, la *comunidad* confirma a Belerofonte en su condición de rey. Alcínoo y Yóbates ofrecen a sus yernos las riquezas "continuas" que los varones se transmiten de padres a hijos o entre hermanos. ¿Cuál es la manipulación del parentesco que permite a un suegro integrar a su yerno entre sus consanguíneos?

A mi juicio, esta manipulación tiene lugar de manera diferente en los dos ejemplos del matrimonio en yerno. Un suegro que no tiene hijo varón integra a su yerno en su *casa* dándole una posición de hermano consanguíneo *(kasígnetos).* Yóbates debe asegurar la continuidad de su *casa* a partir de su *hogar,* nutricio y matricio, y del sexo de su hija. Pero, para que no haya discontinuidad genealógica —la *casa* sólo puede ser recibida por un varón— es necesario que los hijos varones de Filónoe ocupen la misma posición que su madre en la descendencia de Yóbates. Lo que permite manipular el orden de la filiación es el matrimonio oblicuo de la hija sin hermano. Al compartir con su yerno —y a partes iguales, como lo hacen los hermanos— las riquezas que constituyen el signo de la condición real, Yóbates le propone una posición de hermano. Al ofrecerle el sexo de su hija, le permite incorporarse a la *casa:* la unión carnal de Belerofonte y de Filónoe, que es la del *hogar circular* y del *techo elevado,* asimila al héroe a la *casa* de su suegro y a su suegro.

Este tipo de matrimonio en yerno instaura las siguientes relaciones de consanguinidad:

1.º) El yerno "es" el hermano de su suegro y pertenece a su *casa.*

2.º) Los esposos ocupan las posiciones de tío paterno y de sobrina.

3.º) Los hijos pertenecen a la *casa* de su abuelo materno y sólo mantienen relaciones de parentesco complementarias con los parientes de su padre. Pero, naturalmente, tienen dos padres, uno genitor y otro nutricio, que comparten, a no dudarlo, la tarea de darles nombre. El último representante de la *casa* de Yóbates

lleva un nombre —Glauco— usual en la *casa* que Belerofonte ha abandonado para entrar en la de Yóbates.

Un suegro que tiene hijos varones no hace entrar a su yerno en la *casa,* sino que, en su beneficio, procede a segmentar su *casa.* Alcínoo convierte a Ulises en un consanguíneo desde el momento en que le da un bien —una *casa*— situado fuera del campo de la adquisición. Pero lo instala aparte, en una *casa* separada de su *casa.* El rey coloca a su yerno en la categoría de los *sobrinos (anepsiói),* categoría que agrupa a los consanguíneos que ya no forman parte de la *casa.* También se clasificará en la categoría de *sobrinos* a los hijos de Ulises y de Nausícaa. Situados en línea colateral, sólo podrán acceder a la herencia/sucesión del padre de la madre en caso de ausencia de varón en la línea directa. El viejo Príamo, quien también ha conservado junto a sí a sus yernos, no los ha instalado aparte. ¿Qué lugar les ha asignado en su consanguinidad?

En el matrimonio en yerno, la posición de la mujer es por cierto mucho más fuerte que la que ocupa en el matrimonio en nuera. No es *poseída* por su esposo: los *presentes* brillan por su ausencia; las riquezas sobre las cuales queda inmovilizada, y que le son consustanciales, se sitúan al margen del campo de la *posesión;* su marido ocupa la posición de tío paterno, y el tío paterno no *posee* los hijos de su hermano. Es una mujer cuya boda *(gamos)* se celebra sin que sobre ella caiga la mano del esposo adquirente. Supongo que la mujer que constituye el objeto de un contrato matrimonial en yerno es esa *mujer desposada (gameté gyné)* de la que habla Hesíodo para deplorar la falta de autoridad del marido sobre ella. ¿Y es acaso una mera casualidad que todas las mujeres que, en las sociedades homéricas, dan prueba de una cierta autoridad, sean mujeres que han constituido el objeto de un matrimonio en yerno? Helena deplora la arrogancia de las hermanas de Paris: Príamo ha “conservado” a sus yernos junto a él. Arete, la mujer de Alcínoo, goza de gran prestigio: es la sobrina o la hermana de su esposo.

Conclusión

Matrimonio en nuera y matrimonio en yerno. El dispositivo matrimonial de las sociedades implica siempre, sea cual fuere el caso que se considere, el don gracioso de una desposada ligada a riquezas y la incorporación del cónyuge móvil a la consanguinidad de la *casa* que lo recibe. Si no he cometido demasiados errores en la interpretación de los datos, estos dos principios pueden relacionarse con la instauración de la monogamia en las sociedades organizadas en “*casas* discretas”. El surgimiento de las ciudades *(poleis)* a partir del siglo VIII

se traduce en una reestructuración de las *casas* y del matrimonio. El dispositivo matrimonial que ponen en juego las sociedades de “*casas* discretas” deja siempre “restos” inalterables. Ciertas prácticas, ciertas prohibiciones de la época clásica, en apariencia irracionales, vuelven a hallar una cierta racionalidad desde el momento en que se las considera como sobrevivencias de una reglamentación que han puesto en práctica sociedades de “*casas* discretas”.

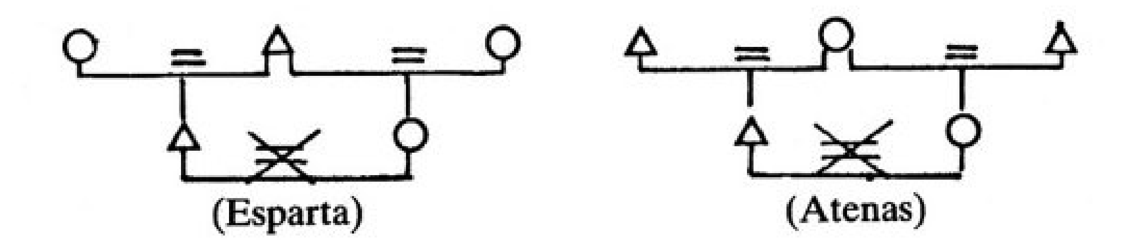
El matrimonio helénico de la época clásica se distingue por diversas peculiaridades —funcionales— que no hacen sino reconducir, o reconvertir, las peculiaridades —estructurales— del matrimonio homérico. Helas aquí:

1.º) En las sociedades de la *Ilíada* y de la *Odisea,* la ausencia de vínculos de conyugalidad entre los esposos es un hecho estructural. Puesto que el cónyuge móvil se integra en la *casa,* la unión del hombre y la mujer no se concibe en términos de matrimonialidad, sino de consanguinidad. Hacia el año 336, Aristóteles, en la *Políti*ca comprueba que en griego “no existe término particular para designar la relación entre marido y mujer”. Y concierne a los historiadores el interrogarse acerca del significado de la ausencia de tal concepto en el vocabulario del siglo IV. Tal vez sea lícito suponer que si los griegos de la época clásica encuentran tanta dificultad para formalizar el matrimonio, ello se deba a que, durante mucho tiempo, han considerado como consanguíneos a los esposos.

2.º) En las sociedades de “*casas* discretas” de la *Ilíada* y la *Odisea,* el matrimonio dentro del parentesco es también un hecho estructural. En todas las acciones que exigen su intervención en conjunto, la *casa* apela a sus consanguíneos y afines. Es lógico que refuerce sus vínculos con los miembros de su grupo de intervención dándoles sus hijas (“hermanos”, “yernos”, “suegros”, “sobrinos”). En la época clásica, el matrimonio dentro del parentesco sigue siendo uno de los rasgos característicos de las estrategias matrimoniales.

3.º) Otro hecho estructural de las sociedades de “*casas* discretas” es el matrimonio oblicuo. El novio, sea cual fuere el caso que se considere, pertenece a la generación que antecede a la de la novia: ocupa una posición de padre o de tío paterno. Todos los estudios sobre el matrimonio en la época clásica, y especialmente los de P. Brûlé, insisten en la diferencia de edad de los cónyuges: la doncella apenas núbil es dada a un hombre maduro. A menudo se ha visto una correlación entre esta oblicuidad y preocupaciones de orden demográfico: se trata de adecuar las franjas de edad masculina y femenina. No discuto la pertinencia de estas hipótesis, pero me parece que esta oblicuidad de funcionamiento se inserta en una oblicuidad estructural heredada de las sociedades de “*casas* discretas”.

Tal vez sean, precisamente, esos “restos” inalterables que ha dejado el dispositivo matrimonial de las sociedades estructuradas en “*casas* discretas” los que permitan explicar las prohibiciones contradictorias que, en la Grecia de las ciudades, pesan sobre el matrimonio con la hermanastra. En Grecia es entonces “impío” —el término incesto no existe— casarse con la hermana y completamente “piadoso” casarse con la hermanastra, a condición de que sea consanguínea, en Atenas, y uterina, en Esparta.



C. Lévi-Strauss atribuye estas opciones diferentes a las posiciones, más o menos fuertes según los grupos sociales, de los “maternos” y de los “paternos”. Yo, por mi parte, me pregunto si en estas prohibiciones no habría que ver restos fosilizados de los matrimonios en nuera y en yerno de las sociedades de “*casas* discretas”. He aquí un cuadro que permite presentar de un modo sencillo una hipótesis compleja.

Se ve aquí, creo que con bastante claridad, que la interdicción de la hermana consanguínea se relaciona con el matrimonio en nuera, mientras que la de la hermana uterina se relaciona con el matrimonio en yerno. Quizá esta hipótesis permita explicar el carácter contradictorio de “la impiedad”. Pero no explica por qué las ciudades, en un momento determinado de su historia, decidieron privilegiar un solo aspecto de la interdicción. Tampoco explica por qué Atenas organizó su dispositivo matrimonial a partir del matrimonio en nuera y su reglamentación del incesto a partir del matrimonio en yerno. Según todas las probabilidades, esta opción obedece a una lógica ajena a la del parentesco.

La Grecia de las ciudades (siglos VIII-IV a.C.)

Introducción

En Grecia, cuando las sociedades se organizan en *ciudades (poleis)* entre el siglo VIII y el siglo IV, a la novia siempre la entregan los hombres que tienen

autoridad para hacerlo, y la entregan con riquezas o con esperanzas de ellas. Sin embargo, si bien siempre hay homología entre la condición social de la desposada y la de su "prolongación patrimonial", las ciudades hacen recaer disposiciones muy variables sobre ese don gracioso. No es cuestión de trazar aquí el inventario completo de las reglas adoptadas por cada *ciudad*. Mi propósito es el de observar los sistemas —bien conocidos— de dos *ciudades* que me parecen representativas: Atenas y Gortina, la cretense. Gortina es la *ciudad* "fría" que ha escogido preservar, en la medida de lo posible, una organización de la sociedad global arcaica (o arcaizante); en efecto, todavía en el siglo v conserva una estructura en *casas* y lo político, se dice, está "sumergido" en prácticas colectivas o, según la expresión de P. Schmitt-Pantel, en "instituciones cívicas". Atenas es la ciudad "caliente" que ha tomado en cuenta el cambio y se ha querido histórica. El cuestionamiento de la estructura en *casas* provoca, con las reformas de Solón (594-3) y Clístenes (508-7), la invención de otra organización de la comunidad y "la emergencia de lo político".

La observación de los sistemas matrimoniales de Atenas y de Gortina sugiere dos hipótesis.

— *La primera hipótesis* toma en consideración sus semejanzas y establece una correlación entre el surgimiento de la *ciudad y* una reorganización del sistema matrimonial heredado de los siglos oscuros. La aparición de la *ciudad* y la concomitante desaparición de la realeza parecen relacionarse con una reestructuración de los grupos sociales. Las "*casas* discretas" que se segmentaban en provecho de los hijos y de los yernos dejan paso a "*casas* que se entrecruzan". Para mí, esta manipulación del parentesco es lo que constituye el acto fundador de la *ciudad* griega. En las sociedades homéricas, cada *casa* es una unidad y la cohesión del conjunto social queda asegurada por la *casa* del rey, concebida como el "todo" que envuelve a las *casas* sometidas. En las sociedades estructuradas en "*casas* que se entrecruzan", lo que suelda el grupo social y lo erige en un conjunto indivisible es la superposición de las *casas*. La *ciudad* nace con la instauración del parentesco cognático.

La reestructuración de las *casas* procede de una reorganización del dispositivo de la reproducción legítima.

1.º) La novia es dada por su *casa* a la *casa* de su marido para permitirle asegurar su continuidad.

2.º) Ya no se entrega al novio la "deriva patrimonial" que sigue a la novia, sino que ésta se destina a los hijos que los esposos engendren. Estos bienes, originarios de la *casa* de su madre, son el "signo concreto" de su pertenencia a la

casa de su madre: ya no se trata de una filiación complementaria, sino de una doble filiación. Durante toda su vida, la novia seguirá siendo la titular de las riquezas que su *casa* le entrega, mientras que el novio sólo será su usufructuario.

3.º) La superposición de *casas* vuelve obsoletos los procedimientos de los matrimonios en nuera o en yerno, así como la integración del cónyuge móvil en la *casa* que lo recibe. Los esposos dejan de ser consanguíneos para convertirse en afines. A partir de ese momento, en todas las *ciudades* el matrimonio se organiza según dos modelos: el matrimonio de la joven que tiene un hermano y el matrimonio de la joven que no tiene hermano.

Esta reorganización acarrea la desaparición del desfile de rebaños ante la puerta de la novia. ¿Es pura casualidad que la ganadería decline y que los comedores de carne de la época homérica tengan descendientes más vegetarianos?

— *La segunda hipótesis* toma en consideración las diferencias que en ambas *ciudades* presenta el don gracioso de la novia y propone establecer una correlación entre la elección del sistema matrimonial y la del sistema político.

La reconversión de las sociedades de “*casas* discretas” en sociedades de “*casas* que se entrecruzan” no es un cuestionamiento de los dos principios organizadores de las sociedades homéricas: *a*) la jerarquía del grupo residencial se funda en la posesión de riquezas portadoras de estatus, la *casa* (signo concreto de la libertad) y la *parcela de tierra* (signo concreto de la integración en esa comunidad/colectividad que en adelante se llama *ciudad*); *b*) la reproducción legítima asegura la transmisión de la herencia y, al mismo tiempo, la de la sucesión.

Hay *ciudades* que, como Gortina, han optado por conservar estos principios organizadores. Las *casas* “ciudadanas”, que sólo representan una parte del conjunto residencial, “se entrecruzan” al transmitir su haber común —la tierra cívica— a sus hijos legítimos sin distinción de sexo. Es la manera más simple de cerrar estrechamente la comunidad de los detentadores del suelo y de limitar su crecimiento. Al optar por unir a sus hijas a las parcelas de la tierra comunitaria, estas *ciudades* se han visto obligadas a pensar su dispositivo matrimonial a partir del matrimonio en yerno de las sociedades de “*casas* discretas” (el matrimonio frustrado de Nausícaa) y a convertir a la mujer en miembro de la comunidad, dueña de su persona y de sus bienes.

Hay *ciudades* como Atenas que, en un determinado momento de su historia, han optado por negar la jerarquía de las sociedades de *casas*. Las *casas* “ciudadanas”, que representan la totalidad del grupo residencial, se

“entrecruzan” al transmitir a sus hijos legítimos, sin distinción de sexo, las *riquezas que contienen.* Es el modo más sencillo de abrir la *ciudad* a quienes no detentan tierra cívica. Al optar por unir sus hijas a propiedades, estas *ciudades* se han visto obligadas a pensar su dispositivo matrimonial a partir del matrimonio en nuera de las sociedades de “*casas* discretas” y a convertir a la mujer en una eterna menor de edad, bajo el dominio de su marido y al margen de la comunidad.

Una ciudad estructurada en casas: Gortina (Creta)

El derecho vigente en Gortina se conoce gracias a “la gran inscripción de leyes”. El documento está fechado en la primera mitad del siglo v (¿hacia 460?). Se ha precisado que se trata de una reglamentación nueva, pero aún quedan sin determinar la fecha y el contenido de la legislación anterior. Por tanto, el análisis de esta reglamentación ha de ser el punto de partida para tratar de descubrir sus antecedentes. Al proceder a poner por escrito sus leyes, la *ciudad* no sólo entiende, según la expresión de A. Maffi, “racionalizar la memorización pública”. Prevé los actos jurídicamente importantes que, en el grupo territorial, regulan las relaciones entre los sexos y las condiciones sociales. No hace ninguna declaración sobre los principios que rigen su sistema matrimonial y sobre el sistema social que pretende reproducir. ¡Que el investigador trate de encontrar su articulación!

ORGANIZACIÓN

El sistema matrimonial de Gortina

El matrimonio se inscribe en el campo lexical del verbo *opúien/opúiethai:* los hombres se casan (forma activa), las mujeres son desposadas (forma pasiva). Concierne a tres de las cuatro condiciones sociales señaladas por el texto: los *hetaireioi* (los *ciudadanos*), *los apetairoi* (los *hombres libres que no son ciudadanos*) de condición libre, y los *foikées* (los *dependientes*) que carecen de condición libre. En cambio, los *douloi* comprados en el mercado (los *esclavos-mercancía*) quedan excluidos de la reproducción legítima. No pesa ninguna prohibición sobre los matrimonios mixtos.

El grupo territorial de la ciudad de Gortina (Creta) hacia 460 a.C.

LAS CONDICIONES SOCIALES IMPLICADAS POR EL DISPOSITIVO DE LA REPRODUCCIÓN LEGÍTIMA			
HETAIREIOS (OI) = el que forma parte de una hetairía (El ciudadano que lleva las armas y se sienta en la asamblea del pueblo, en el ágora.)	*APETAIROS (OI)* = el que no forma parte de una hetairía (El hombre libre que no es ciudadano.)	*FOIKEUS (EES)* = el dependiente fijado al cultivo de parcelas de tierra cívica	*DOULOS (OI)* = el esclavo mercancía, comprado en el mercado.
ELEUTHEROS (OI) El hombre libre		*DOULOS (OI)* El hombre no-libre	

El "código" no organiza el matrimonio en función de la condición social, sino de dos modelos que por entonces se conocían en todas las *ciudades:* el matrimonio de la joven que tiene hermano y el de la que no tiene hermano.

La joven que tiene hermano es dada en matrimonio *(dídomi)* por su padre o su hermano. Este don gracioso tiene tres consecuencias:

1.º) Convierte al novio en *dueño (karterós)* de los hijos que nazcan, y tendrá el derecho absoluto para decidir criarlos o bien exponerlos.

2.º) Establece los vínculos de la alianza entre los contratantes: en adelante son *parientes por las mujeres (kadestai).*

3.º) Eleva a la desposada al rango de mujer mayor de edad, *dueña (karterós)* de su persona y de sus bienes. En efecto, cuando la da en matrimonio, el padre de la novia no la deja en poder de su yerno, y él mismo realiza con ello su último acto de autoridad, pues, si quedara viuda o se divorciara, la hija volvería a casarse con quien quisiera, sin intervención alguna del padre.

La muchacha que no tiene hermano es reclamada, a la muerte de su padre, por el *derechohabiente (epiballon),* y son los hermanos de su madre, sus más cercanos *parientes por las mujeres,* quienes vigilan la operación.

Sea cual fuere la condición social de los esposos, en Gortina la esposa está siempre unida a bienes. Todo grupo doméstico legítimamente fundado comprende bienes *paternos (patroia) y* bienes *maternos (metroia).* La novia que

no tiene hermano es “instalada” con todas las riquezas de su padre. La novia que tiene hermanos es acompañada por una “deriva patrimonial” que se produce en el momento del matrimonio (dote), o bien a la muerte de sus padres (sucesión por fallecimiento). Pero antes de estudiar el lugar que Gortina asigna a sus muchachas, vale la pena observar su clasificación de las riquezas.

LA CLASIFICACIÓN DE LA RIQUEZA

El “código” distingue cuatro categorías de *bienes (chrémata):* 1.º) la *casa (stege);* 2.º) el *contenido de la casa;* 3.º) el ganado (grande y pequeño) y 4.º) el *resto.* Esta clasificación se aproxima mucho a la clasificación homérica: en Gortina, las riquezas son “signos concretos” que delatan la condición social o estatus (la *casa y el resto) y* el rango (ganado y *contenido de la casa).*

1.º) ¿Qué es la *casa?* La residencia (*stege* = techo). Se encuentra en la *polis,* término que, en el “código”, se opone a *chora (el campo)* y designa la ciudad. Como la *casa* de la *Ilíada* y de la *Odisea,* la *casa* de Gortina es mucho más que una vivienda. Homóloga al padre, da su nombre al hijo al que ve nacer y este nombre hace saber a todos que ha sido reconocido por su padre y que, en el seno de la sociedad global, pertenece al grupo de los hombres libres. En efecto, la *casa* y el padre son quienes efectúan en conjunto el reconocimiento de paternidad. El “código” no deja lugar a dudas al respecto. Prevé el caso de la esposa divorciada que da a luz después del divorcio, y la obliga a presentar la criatura a su ex marido, en su *casa,* en presencia de tres testigos. Si el ex marido se niega a introducirla en su *casa,* “el alimentarla o el exponerla será de exclusiva incumbencia de la madre”. También es la *casa,* creo, la que confiere la libertad. El “código” prevé la condición de los hijos nacidos de un matrimonio mixto entre una *mujer libre y* un *dependiente.* Si la mujer va a la morada del hombre, los hijos serán dependientes. Si el hombre va a la *casa* de la mujer, los hijos serán libres. Es lícito suponer que si el “código” no contempla el caso de hijos nacidos de un *hombre libre* y una *dependiente,* es porque un niño que nace en la *casa* de su padre es libre, por definición. En Gortina, tener una *casa* equivale a tener un nombre y un padre, a pertenecer al grupo de los que tienen una *casa,* un nombre y un padre, es decir, al grupo de los residentes libres. El no libre, ya sea *dependiente,* ya sea *esclavo-mercancía,* no tiene *casa* propia. Pero si el *dependiente* puede, de todos modos, casarse legítimamente, es porque reside en una vivienda que pertenece a su amo y porque él presenta sus hijos a la *casa* de su amo. En efecto, el “código” dice que la *dependiente divorciada* debe

presentar el hijo nacido después de su divorcio al amo de su ex marido, quien lo reconocerá o no como su *dependiente.* La *casa* del amo, sin duda, se concibe como un "todo" que envuelve y mantiene unido al conjunto de las moradas ocupadas por los *dependientes.*

2.º) ¿Qué es *el resto?* El código nunca lo designa explícitamente, pero *el resto* produce *karpos, fruto,* y la reglamentación de devolución contiene muchas referencias a ese *fruto.* El *resto* es, pues, la *parcela de tierra (claros)* que se encuentra en el *campo.* La *parcela de tierra* es trabajada por los *dependientes,* que, en general, no viven en la *ciudad.* Creo que la *parcela de tierra* es lo que constituye el "signo concreto" de la ciudadanía. El *ciudadano* de Gortina es designado por un término específico —*hetaireios*— que significa *miembro de una hetairía.* Ciertamente, las hetairías cretenses son todavía muy misteriosas, pero se ha podido determinar que se trata de grupos de hombres que se reúnen para comidas colectivas. Los comensales no aportan su cuota como en Esparta; son los *dependientes* los que proveen de los productos necesarios a la colectividad. Pero, sea cual fuere el sistema de aprovisionamiento, los miembros de las hetairías son alimentados por la tierra cívica. Por tanto, es probable que, hacia 460, su condición social aún estuviera ligada a la posesión de una *parcela de tierra.* Puesto que, en Gortina, la posesión de una *casa* es el "signo concreto" de la libertad, la posesión de una *parcela de tierra —y* de *dependientes* fijados a la tierra— es el "signo concreto" de la ciudadanía.

3.º) En Gortina, hacia 460, *casa* y *tierra* son riquezas portadoras de estatus, así como en las sociedades homéricas lo eran la *casa* y la *tierra.* Por tanto, deberían estar situadas en el dominio del uso y de la transmisión y no en el de la adquisición y la propiedad. Ahora bien, el "código" deja entender que, en ciertos casos, esos bienes pueden alienarse. Por tanto, es lícito suponer que la "fría" Gortina no ignora por completo el cambio. Sin embargo, esta cuestión tiene poco que hacer en una investigación sobre el sistema matrimonial. En efecto, es mucho más interesante saber que, hasta una fecha bastante tardía, la condición social se hallaba ligada a la posesión de determinados bienes, que tratar de determinar la evolución de la relación entre condición social y bienes en el siglo V. En cuanto a la *casa* y a la *tierra* que han sido y siguen siendo "dadoras de estatus", el ganado y el *contenido de la casa* son bienes que, como en las sociedades homéricas, no determinan la integración en el grupo, sino el rango social. Se sitúan en el dominio de la adquisición y de la propiedad. Dado que Creta ha sido desde siempre el país de los carneros, es licito suponer que los rebaños desempeñen un papel importante en la evaluación de las fortunas.

La clasificación de las riquezas que hace el “código” sugiere que, hacia el año 460, Gortina tiene todavía una estructura en *casa* y que esas *casas* están jerarquizadas. Hay *casas* libres (desprovistas de *tierra*) y *casas* ciudadanas (desprovistas de *tierra* y de *dependientes*). A mi juicio, lo que permite comprender —un poco— el sistema social de Gortina es, precisamente, el estudio de la composición de la parte que la *ciudad* asigna a sus hijas.

La parte de la hija que tiene un hermano

(T/I1, II2 o 4, III3, IV2&4). La hija que tiene hermanos recibe su parte patrimonial, ya sea en el momento del matrimonio, ya sea a la muerte de sus padres, cuando se efectúa la división de los *bienes paternos* y de los *bienes maternos.*

1.º) En Gortina, el padre y la madre son *dueños* de sus bienes y del momento de su transmisión, “que no es necesaria mientras estén vivos”. A su muerte, todos los hijos, sin distinción de sexo si las hijas no han sido ya dotadas, participan de la división: “Si un hombre muere, sus *casas* de ciudad y todo lo que se encuentra en las *casas…* así como los carneros y el ganado mayor que no corresponda a un *dependiente,* pertenecerán a los hijos. El *resto* de los bienes será compartido de buena fe. Los hijos varones, fuera cual fuese su número, recibirán dos partes; las hijas, fuera cual fuese su número, una parte cada una”. “Los *bienes maternos,* si muere la madre, serán divididos de la misma manera que se acaba de exponer para los del padre”. “Si no hay otro bien que la *casa,* las hijas tendrán su parte en la proporción que se acaba de exponer”. A pesar de su extremada concisión, el “código” establece una distinción entre el patrimonio ciudadano (aquel en el que hay un *resto*) y el patrimonio libre (aquel en que no hay *resto*). Ambos están sujetos a una *diverging devolution* bilateral (los bienes del padre y los de la madre “divergen” entre los hijos de sexos diferentes).

Sea cual fuere la condición social de su *casa,* la hija sólo recibe de sus dos padres riquezas portadoras de estatus. La hija nacida de una *casa* ciudadana obtiene *tierra.* La *diverging devolution* se organiza de tal manera que quede para sus hermanos lo esencial de las riquezas “portadoras de estatus” —la *casa y los* dos tercios de la *tierra*— y la totalidad de las riquezas que aseguran un rango en el grupo social, el *contenido de la casa* y los rebaños. Hay que observar que el ganado es un bien exclusivamente masculino. En Gortina, lo mismo que en las sociedades homéricas, ¡la mujer y el ganado son incompatibles! Lo que una hija de ciudadano recibe de ambos padres es un tercio del *resto,* es decir, parcelas de

la tierra cívica que ponen de manifiesto su pertenencia al grupo de los ciudadanos. Cuando una hija ha nacido en una *casa* que no tiene *tierra,* por tanto, de una *casa libre,* hay segmentación de la *casa* y su parte constituye el signo de pertenencia al grupo de los residentes libres. En resumen, en Gortina las riquezas portadoras de estatus son transmitidas por los hombres y por las mujeres, mientras que las riquezas que se detentan en propiedad plena se transmiten de hombre a hombre.

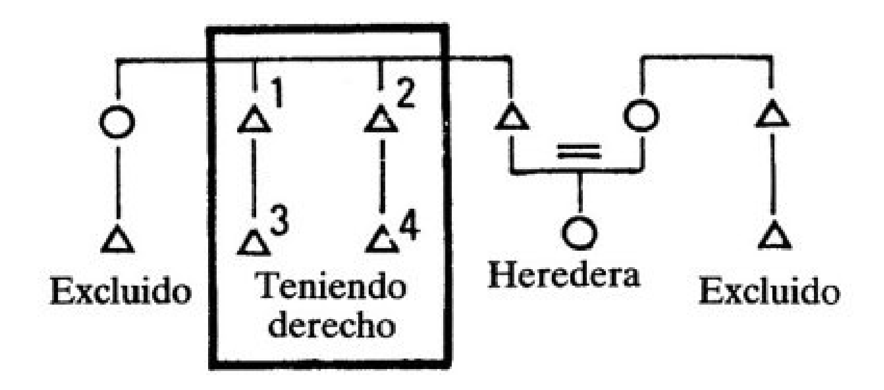
2.º) No todas las jóvenes que tienen hermanos acceden, a la muerte de sus padres, a la división de los *bienes paternos* y de los *bienes maternos.* En efecto, quedan excluidas las hijas que han sido dotadas en el momento del casamiento. La ley permite a un padre hacer, a su arbitrio, un *don* a su hija cuando la da en matrimonio: le entregará su parte, tal como ha sido regulada, pero no más. El enunciado es conciso, tan conciso que se puede leer de dos maneras. La interpretación dominante quiere que la dote sea un adelanto de herencia y que el padre dé por anticipado a su hija los bienes que le corresponderían en el momento de la división de los *bienes paternos* y de los *bienes maternos,* es decir, de la tierra en el caso de que se trate de una *casa* ciudadana. Pero el enunciado puede interpretarse también de otra manera. El padre dota a su hija sobre los *bienes paternos* y le da, en el momento de su matrimonio, las parcelas paternas que le corresponderían cuando se abriera la sucesión. Si la hija dotada por su padre no recibe *bienes maternos,* ni en el momento del matrimonio, ni a la muerte de su madre, la forma de devolución que la dote revela es muy diferente de aquella que otorga a las hijas el acceso a la división de los bienes de ambos padres. En efecto, en este caso no hay *diverging devolution* a partir de la madre. Esta segunda lectura del enunciado es bastante convincente. En la medida en que, en Gortina, nunca un hombre dispone de los bienes de su mujer, parece dudoso que un padre pueda dar a su hija otra cosa que *bienes paternos.* Aceptar esta interpretación implica considerar que en la *ciudad* cretense hay dos maneras estructuralmente diferentes de constituir la parte de las hijas que tienen hermanos.

El caso de la hija que no tiene hermano (la patróoca)

La patróoca —la hija “que no ya no tiene padre, ni hermano consanguíneo”— es instalada en el conjunto de la sucesión paterna y reclamada como esposa por el *derechohabiente.* El matrimonio de la patróoca (T/I1, III2,3&4, III3, IV2&4) constituye el objeto de un “código” de extensísimo desarrollo, cuyos doce

artículos ha estudiado minuciosamente E. Karabélias. La definición de la patróoca que da el legislador no es completa: no siente necesidad de precisar sin duda porque "la memorización pública" no lo necesita, que esta hija pertenece a una *casa* ciudadana y que es instalada en una sucesión ciudadana. A pesar de esta laguna, el "código" no deja duda al respecto. En efecto, en la reglamentación se trata siempre de la *casa* y del *fruto* de la tierra. Según todas las apariencias, Gortina ignora a la patróoca perteneciente al grupo de residentes libres. El legislador considera dos hipótesis: que la hija que se convierte en patróoca sea todavía soltera o que ya esté casada.

Si la patróoca aún no ha sido dada en matrimonio, debe casarse con el *derechohabiente* más próximo. El protocolo coloca ante todo a los hermanos de su padre, con prelación para el mayor; luego, los hijos de los hermanos de su padre, con prelación para el hijo mayor del hermano mayor. En cambio, excluye a los hijos de las hermanas del padre. Quienes se ocupan de casarla son los hermanos de la madre de la patróoca: los más próximos de sus *parientes por las mujeres,* sin derecho a casarse con ella. Si no hubiera *derechohabiente*, son ellos los encargados de preguntar a la *tribu*: "¿Quién quiere casarse con ella?" Si no se presenta nadie, la patróoca "se casará con otro, con quien pueda". Cuando el *derechohabiente* se niega a casarse con la patróoca, los *parientes por las mujeres* acuden a la justicia. Si el *derechohabiente* se niega a someterse a la decisión del juez, la patróoca conserva los bienes y se casa con el *derechohabiente* que sigue en el orden preestablecido, o con un miembro de la *tribu, o* "con quien pueda". Cuando la patróoca se niega a casarse con el *derechohabiente*, conserva la *casa* y su *contenido y* comparte el resto de los bienes (ganado y *tierra*) con el *derechohabiente.*



¿Tiene el *derechohabiente* derecho a hacer que una patróoca casada se divorcie para casarse con ella? Cuando se enfrenta a la cuestión de la patróoca ya

casada, el “código” sólo contempla dos casos: el de la patróoca viuda y el de la que quiere divorciarse sin el consentimiento del hombre con el que se ha casado antes de convertirse en patróoca. En ambos casos, si la patróoca no tiene hijos, debe casarse con el *derechohabiente.* Si la divorciada tiene hijos, puede casarse “con quien quiera de la *tribu*”, con la condición de compartir con el *derechohabiente* tal “como se ha escrito más arriba”. La viuda que tiene hijos puede “casarse con quien quiera en la *tribu*” y conservar todos los bienes.

Sea cual fuere el compromiso contraído con el *derechohabiente,* la patróoca es una heredera, *dueña* de riquezas portadoras de estatus *(casa y tierra)* y de propiedades (ganado y *contenido de la casa*) que permiten tener un rango social. Pero los bienes no están destinados a quedar en manos femeninas. Ciertamente, el “código” no precisa que los bienes de la patróoca estén destinados a sus hijos, pero, siendo la parte de la hija que tiene hermanos lo que realmente es, los *bienes maternos* que una patróoca deja a sus hijas no incluyen otra cosa que parcelas de tierra.

Haya nacido en una *casa* ciudadana o en una *casa* libre, en una *casa* que tiene hijos varones o en una *casa* que no los tiene, la mujer casada de Gortina es siempre *dueña* de una riqueza portadora de estatus y de su persona, pero carece de poder sobre sus hijos. Corresponde al investigador el tratar de comprender qué clase de estructura en *casas* se halla en correlación con tal dispositivo matrimonial. Puesto que el sistema de la reproducción legítima ha sido concebido en función de la reproducción de *casas* ciudadanas —prueba de ello es la cantidad de artículos del “código” consagrados a esta cuestión—, lo que se puede identificar gracias a la observación del sistema matrimonial es esencialmente la organización de las *casas* ciudadanas.

UNA ESTRUCTURA EN “CASAS QUE SE ENTRECRUZAN” Y SE CIERRAN SOBRE SÍ MISMAS

Correlación entre el dispositivo matrimonial y la organización cívica de Gortina

La *casa* ciudadana de Gortina —con la *casa,* que establece su libertad; la *parcela de tierra,* que fundamenta su ciudadanía; el ganado y las reservas *contenidas en la casa,* que determinan su rango, y los esposos legítimos, encargados de asegurar su continuidad— parece fundirse en el paisaje de las *casas* homéricas. Y, sin embargo, las *casas* de la pequeña ciudad cretense son muy distintas de las *casas* de la *Ilíada* y la *Odisea.* En Ítaca y en Esqueria, las *casas* constituyen unidades de filiación, y la transmisión de sus riquezas jamás

se entrecruza. El yerno y la nuera son incorporados a título de consanguíneos en la *casa* que tiene necesidad de ellos para reproducirse, y los hijos sólo reciben sus riquezas de una *casa*, de la de su padre en el matrimonio en nuera, o de la de su abuelo materno en el matrimonio en yerno. Mientras que la *casa,* el *contenido de la casa* y el ganado pasan —"discretamente"— en cada generación, de padre a hijo (constituyen, dicen los juristas, la mejora de los hijos varones), la *tierra* es objeto de una transmisión que no diferencia entre los sexos.

Las *casas* ciudadanas de Gortina, como las *casas* homéricas, disponen de una riqueza que les es común: la tierra cívica. La posesión de una *parcela de tierra* —la parcelación original está presente, por tanto, en el vocabulario y en la memoria pública— es el "signo concreto" de la pertenencia a la comunidad y de los límites de esta comunidad. Pero, a diferencia de las *casas* homéricas, las *casas* de la *ciudad* cretense proceden, en cada generación, a una redistribución parcial de la tierra común. Por el mero hecho de que las hijas deben recibir un tercio de la tierra que detentan sus padres, las *casas,* sin cuestionar la división originaria, modifican la distribución de las parcelas. Es, creo, en esta medida, como se correlacionan el cierre de la comunidad cívica y la superposición de las *casas.*

¿Qué es el cierre de la comunidad cívica? Al decidir que la tierra, el "signo concreto" de la ciudadanía, sería transmitida por hombres y mujeres, las *casas* de Gortina no tienen necesidad de prescripciones para establecer lo que C. Lévi-Strauss llama "endogamia verdadera", esto es, la obligación de casarse en el seno del grupo. En efecto, es una manera de decir que la pertenencia a la comunidad ciudadana es transmitida por hombres y por mujeres. La comunidad de *casas* homéricas era una comunidad abierta. Los matrimonios en nuera y en yerno permitían que cada *casa* integrara extraños o excluidos sociales (bastardos). Las *casas* ciudadanas de Gortina se repliegan en torno a un espacio matrimonial cerrado del que rechazan a todo aquel que no herede tierra cívica, los bastardos y los no ciudadanos. No obstante, es posible que la *ciudad* haya previsto los riesgos de un cierre demasiado estrecho de la comunidad cívica. Por una parte, se dice que la patróoca, cuando ningún hombre de la *tribu* se presenta para casarse con ella, está autorizada a casarse "con quien quiera" o "con quien pueda", y, por otra parte, se dice que un hijo/a nacido/a de un padre no libre en la *casa* de una mujer libre, es libre. Por tanto, es lícito suponer que, cuando una *casa* ciudadana corre peligro de extinguirse por falta de un reproductor perteneciente a la comunidad, la patróoca está autorizada, para asegurar la continuidad, a buscarlos entre los *hombres libres* o entre los *dependientes.* Basta

con esta disposición para que el grupo de los ciudadanos pueda prevenirse contra cualquier amenaza de oligantropía.

Al decidir que las parcelas de tierra cívica se redistribuyan parcialmente en cada generación, las *casas* de Gortina adoptan una estructura en "*casas* que se entrecruzan". La tierra es una riqueza situada fuera del dominio de la adquisición, de la venta y del intercambio. Pertenece a la categoría de las cosas continuas que se transmiten de generación en generación. Cuando una hija recibe tierra, ya sea en el momento del matrimonio, ya sea a la muerte de sus padres, tiene lugar una segmentación de su *casa*, tanto en su beneficio como en el de sus hijos/as. En cada *casa* ciudadana de Gortina, los hijos/as que heredan parcelas provenientes de sus ascendientes paternos y de sus ascendientes maternos se afilian al parentesco de su madre y de su padre.

Organización cívica y condición social de la mujer

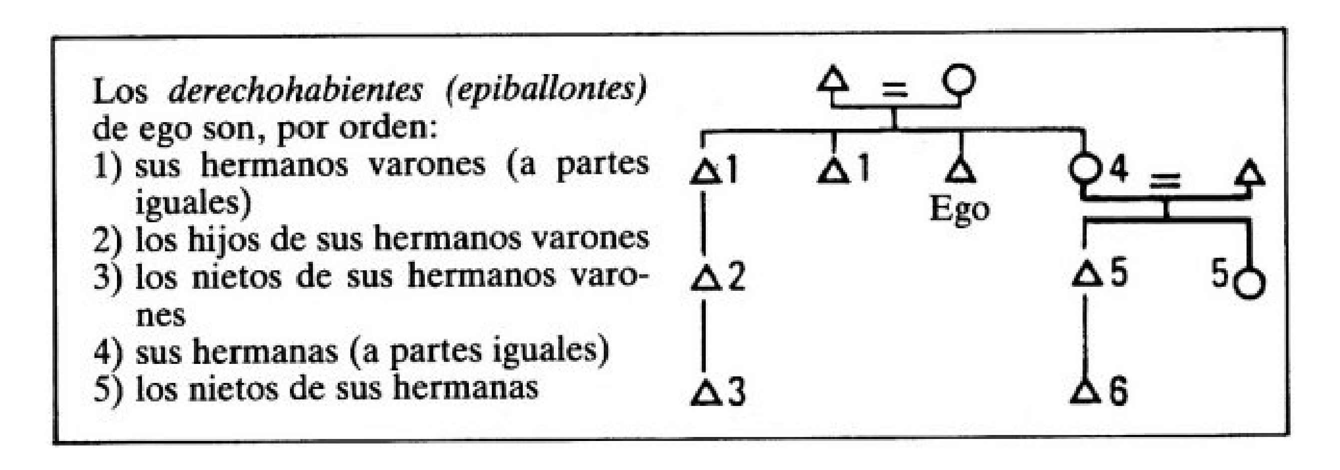
La consustancialidad de la "ciudadana" y la tierra cívica en una *ciudad* estructurada en "*casas* que se entrecruzan" explica, creo, la posición que ocupa la mujer en la comunidad y en la *casa.*

Vinculada a la tierra cívica, el "signo concreto" de la ciudadanía, la mujer de Gortina es una "ciudadana", aun cuando su sexo la excluya de las prácticas colectivas en las que está "sumergido" lo político (comidas comunes, reuniones en el ágora, guerra). No debe su condición social al nacimiento ni al matrimonio, ni a la maternidad. Para que se reconozca su existencia social no es menester que sea dada como reproductora. Dada la naturaleza del documento, resulta imposible saber más acerca del lugar de la "ciudadana" en la comunidad. En contrapartida, es bastante elocuente acerca de la posición de la esposa en la *casa.*

En Gortina, el novio recibe a la novia en su *casa,* y ese don gracioso que le hace su suegro le permite reproducirse legítimamente y ser el dueño de sus hijos: la movilidad de la novia es lo que da fundamento al poder paterno. Pero este matrimonio es muy diferente del matrimonio en nuera de las sociedades homéricas. La novia —ya tenga una dote, ya esperanzas de tenerla— se vincula con una riqueza situada más allá del dominio de la adquisición. Así como el novio no puede "tomar" las parcelas de la mujer que le es dada, tampoco puede integrar a la novia en su *casa.* Las relaciones del esposo y la esposa ya no se conciben en el dominio de la consanguinidad, sino en el del *parentesco por las mujeres.* Por tanto, excluyen la dependencia y la subordinación. Los bienes de los cónyuges permanecen rigurosamente separados y están destinados a los

hijos/as: la ausencia de consanguinidad entre los cónyuges excluye que puedan heredar uno del otro. El marido no tiene ningún poder sobre los bienes ni sobre la persona de su mujer; la mujer no tiene ningún poder sobre los bienes ni sobre la persona de su marido.

Por tanto, en Gortina, la concepción de la *casa* es muy distinta de la concepción de la *casa* homérica. Mientras que la *casa* de la *Ilíada* y la *Odisea* es un "todo" que envuelve a su componente femenino, la *casa* de la *ciudad* cretense es una suerte de asociación *(koinonía)* —desigual— de un hombre y una mujer que ponen en común no su capital, sino las rentas de su capital. Cuando la asociación se disuelve por muerte o por divorcio, las personas y los bienes recuperan su autonomía. La mujer divorciada recupera sus *bienes maternos*, la mitad del *fruto* que han producido, la mitad de sus tejidos y, si el divorcio es a causa del marido, una pequeña indemnización. La viuda sin hijos abandona la *casa* de su marido con sus *bienes maternos,* la mitad del *fruto* que han producido y la mitad de sus tejidos. La viuda que tiene hijos sólo recupera sus bienes y un objeto (vestimenta) cuyo valor ha llegado al máximo.



La mujer casada, huésped en la *casa* de un esposo del que es *pariente* por las mujeres, ocupa una posición bastante difícil de comprender en relación con sus consanguíneos. Tal vez la organización de la devolución por línea colateral permita precisarla. Como muestra el cuadro adjunto, la hermana del difunto y sus hijos acceden a la sucesión con la condición de que no haya hermano, ni hijo/a de hermanos. Es lo que los juristas llaman el "privilegio de masculinidad". ¡Sea! Pero ¿en qué lógica del parentesco se funda el privilegio de masculinidad? Creo que las relaciones que la mujer casada mantiene con sus consanguíneos están pensadas según el modelo de las que, en las sociedades de "*casas* discretas", establecían el matrimonio en yerno entre una *casa* provista de hijo

varón y sus hijos/as de hija. Clasificados como consanguíneos, pero en la categoría de “sobrinos”, los hijos/as nacidos de una unión de este tipo no accedían a la sucesión en la *casa* de su abuelo materno si no era en ausencia de descendientes “directos”, es decir, hijos varones de hijos varones. En la *ciudad* cretense, la hija casada, en cuyo beneficio se ha procedido a la segmentación de la *casa*, es una consanguínea, pero una consanguínea establecida aparte, una consanguínea de otra categoría. Para que esta hipótesis, que instaura el matrimonio en yerno de las sociedades homéricas como punto de partida de la elaboración del dispositivo matrimonial de Gortina, tenga alguna posibilidad de ser aceptada, habría que suponer que en determinado momento de su historia la sociedad de Gortina ha estado estructurada en “*casas* discretas”. Es lo que sugiere la reglamentación del matrimonio de la patróoca.

De una estructura en “casas discretas” a una estructura en “casas que se entrecruzan”

Hay una contradicción evidente entre el protocolo de los *derechohabientes* a una sucesión por línea colateral y el de los *derechohabientes* a la reivindicación de una patróoca. Una hija que no tiene hermano no puede ser reclamada por el hijo de su tía paterna, mientras que sus hermanas y los hijos de hermana pueden heredar de un hermano muerto sin descendencia.

¿A qué lógica responde que se excluya de la reivindicación al hijo de la hermana del padre de la patróoca? R. F. Willetts se pregunta largamente acerca de este problema y lo explica con las supervivencias de lo que él llama “una organización tribal” del grupo social: la reglamentación, dice, lleva las huellas de una prohibición de matrimonio entre primos cruzados y de una endogamia en el seno de la *tribu* (cuando no hay *derechohabiente*, los *parientes por las mujeres* de la patróoca apelan a los miembros de la *tribu*). Puede ser. Pero ¿no sería posible relacionar estas dos disposiciones con supervivencias mucho menos lejanas y considerarlas como los “restos” que ha dejado una organización de las *casas* de Gortina en unidades “discretas”? La atribución de la patróoca obedece a cuatro reglas: el matrimonio oblicuo con el tío paterno, la preferencia por el hermano mayor del padre, la exclusión de los hijos varones de la hermana del padre y el recurso a los miembros de la *tribu*. Estas medidas, de difícil comprensión en un grupo social que practica la superposición de las *casas*, resultan más coherentes cuando se las aplica a una sociedad de “*casas* discretas”.

1.º) ¿Qué significa la exclusión de la reivindicación de que son objeto los

hijos varones de la hermana del padre? Cuando las *casas* constituyen unidades "discretas", los hijos/as de la hermana que su *casa* ha dado como nuera a otra *casa* pertenecen a la *casa* de su padre y no tienen otro vínculo con el hermano de su madre que el del parentesco complementario. No podrían ser llamados a acoger a su hija ligada a su sucesión, puesto que no pertenece a su consanguinidad.

2.º) Es posible que, en algún momento de su historia, la *tribu* haya formado un conjunto endogámico. Pero la *tribu* es un linaje, un grupo patrilineal que reúne a todos los descendientes de un antepasado común. Cuando el "código" prevé dos círculos de *derechohabientes,* los hermanos del padre de la patróoca o sus hijos varones y los miembros de la *tribu,* se refiere a las dos delimitaciones de la consanguinidad colateral en una sociedad de "*casas* discretas", a su reducción más estrecha (los hermanos…) y a su máxima extensión (el linaje).

3.º) La patróoca es la hija dada a su *patrós,* a su *tío paterno.* Este matrimonio oblicuo es típico de las sociedades de "*casas* discretas" en las que, cuando una *casa* desprovista de hijo varón toma un yerno, le confiere una posición de hermano del padre. El que, cuando un hombre muere sin haber tenido la posibilidad de "conservar un yerno junto a él", sea su hermano quien se haga cargo de darle el hijo que no ha podido tener, responde a la lógica del matrimonio en yerno. Pero ¿por qué preferir al hermano de más edad? Esta disposición —tan poco eugenésica— está destinada, me parece, a preservar el equilibrio demográfico y social de una sociedad de "*casas* discretas". El mayor de los hermanos del padre de la patróoca, sólo por la edad que tiene, ya ha asegurado la reproducción de su *casa.* Por tanto, puede dejar en su *casa* hijos aptos para sucederle y pasar él a la *casa* de su hermano para asegurar la continuidad de esta última. Puesto que las *casas* constituyen unidades discretas de filiación, el matrimonio de la patróoca con su tío asegura la continuidad demográfica de las *casas* sin provocar una concentración de riquezas. La adopción, por parte del grupo social, de una estructura en "*casas* que se entrecruzan", modifica profundamente las consecuencias de esta medida: puesto que el tío de la patróoca ya no abandona su *casa* para ir a la de su hermano, los hijos/as de la patróoca heredan tanto los bienes de su padre como los de su abuelo paterno, de tal modo que concentran en sus manos las riquezas de ambas *casas.* Organizado de tal modo de no perturbar el equilibrio demográfico y social de una sociedad organizada en "*casas* discretas", el matrimonio de la patróoca se convierte en un factor de desequilibrio en una sociedad en donde las "*casas* se entrecruzan".

Conclusión

Si, como yo creo, la reglamentación del matrimonio de la patróoca permite aún percibir, hacia el año 460, los "restos" que ha dejado una organización social en "casas discretas", la *ciudad* de Gortina ha manipulado profundamente, en el curso de la época arcaica, la estructura de sus *casas* ciudadanas, que han pasado de la "discreción" a la "superposición". Si bien es relativamente fácil identificar las consecuencias de esta opción sobre la condición de la "ciudadana" es mucho más difícil percibir sus motivaciones. Los antropólogos se complacen en oponer la flexibilidad de la filiación indiferenciada y la rigidez de los sistemas de unifiliación incapaces de hallar solución a la falta de hijos o a la falta de hijas. Pero las sociedades de "*casas* discretas" de la *Ilíada* y la *Odisea* con sus matrimonios en yerno que permiten que un suegro incorpore a su *casa* al esposo de su hija parecen haber resuelto con cierto virtuosismo el problema de las *casas* desprovistas de hijo varón en la filiación patrilineal. Por tanto, en estas condiciones, resulta difícil conformarse con una explicación tan general. A mi parecer, esta reestructuración de las *casas* puede ponerse en correlación con un acontecimiento también identificado por los historiadores: "El surgimiento de la ciudad". Tal vez sea a través de la manipulación de su sistema de parentesco como la sociedad de Gortina ha inaugurado su organización como *ciudad*.

Tal como comprueba P. Lévêque, "el surgimiento de la ciudad" coincide con la desaparición de la realeza y la instauración de comunidades (en el sentido preciso del término) estrictamente cerradas. A mi juicio, el ejemplo de Gortina muestra cómo una reestructuración de las *casas* puede hacer "surgir" la *ciudad*. En una sociedad de "*casas* discretas", cada *casa* constituye un elemento. La cohesión del conjunto queda asegurada, material y simbólicamente, por la *casa* del rey que envuelve y mantiene unidas todas las *casas* del territorio. Al hacer circular entre ellas sus hijas y las parcelas del territorio, las *casas* de Gortina "que se entrecruzan" inventan una nueva forma de cohesión, basada en la redistribución de una riqueza común y en el matrimonio. En una sociedad de "*casas* discretas", cada *casa* trae sus nueras y sus yernos de donde quiere, y el grupo, en su conjunto, es muy abierto. Al hacer circular entre ellas sus hijas y las parcelas de la tierra cívica, las *casas* de Gortina "que se entrecruzan" se definen como una comunidad cerrada, como una comunidad que excluye a todos los que no heredan la tierra cívica: los bastardos y los *libres*. Pero si el surgimiento de la ciudad guarda correlación con una reestructuración de las *casas*, no cuestiona, en cambio, una jerarquía social basada en la homología de las personas y las cosas.

En resumen, lo que confiere a la mujer de Gortina su calidad de miembro de la comunidad, dueña de su persona y de sus bienes, es, tal vez, el acceso de la "ciudadana" a la tierra cívica, un acceso basado en la transmisión indiferenciada de esta riqueza "portadora de estatus" a un grupo social estructurado en "*casas* que se entrecruzan". Ahora bien, si no he cometido demasiados errores en mi interpretación de los datos, la *ciudad* "emergente" ha instituido la transmisión indiferenciada de la tierra comunitaria porque se concebía como una comunidad cerrada de ciudadanos detentadores del suelo. ¿Será porque, ya desde la época arcaica, rechazara la equivalencia entre la posesión del suelo y la pertenencia a la comunidad en una sociedad de *casas* "que se solapan", por lo que Atenas es la *ciudad* más misógina del mundo griego?

Una ciudad que ha renunciado a la estructura de casas: *Atenas*

Las fuentes que permiten estudiar el don gracioso de la novia en la gran *ciudad* marítima y democrática datan esencialmente del siglo IV. Gracias a los alegatos de los oradores áticos, sobre todo de Iseo y de Demóstenes, el dispositivo matrimonial de los atenienses es bien conocido y ha sido bien estudiado. Tan conocido y tan estudiado que, a veces, ¡hasta se considera el paradigma del matrimonio helénico en la época clásica!

Se organiza según dos modelos por entonces comunes a todas las *ciudades* griegas: el matrimonio de la joven que tiene un hermano y el de la que no tiene hermano. En Atenas, la novia, tenga o no hermano, es dada a su esposo por el hombre con autoridad para hacerlo, y es dada con riquezas. Ofrecida por su parte, o en su defecto por su hermano consanguíneo o su abuelo paterno, la novia que tiene un hermano es *epiproikos*, instalada sobre *(epi)* su dote *(proix).* Atribuida al *derechohabiente (anchisteus)* por el arconte epónimo, la novia que no tiene hermano es *epicleros*, instalada sobre el *cleros* de su padre, un término que, en el siglo IV, designa el conjunto de los bienes paternos.

En la época de los oradores áticos, la *ciudad* de los atenienses ya no está estructurada en *casas*. Es cierto que en sus alegatos se habla mucho de *casa (oikos/oikía)*, pero en la mayor parte de los casos el término puede traducirse, creo, por nuestra expresión "familia conyugal", aun cuando la "familia conyugal" ateniense, a diferencia de la de C. Lévi-Strauss, integre ¡a los esclavos domésticos! Las reformas de Solón (594-3) y Clístenes (508-7) son las que han abatido la estructura en *casas* y el sistema de equivalencia entre las personas y las cosas en que esa estructura se basa. Con Solón, la *parcela de tierra* deja de ser el "signo concreto" de la ciudadanía. Con Clístenes, el nombre que habla de

la pertenencia al grupo de los hombres libres ya no es el de la *casa*, sino el del *demo*, la más pequeña de las subdivisiones de la *ciudad.* Tampoco en el siglo IV hay ya en Atenas riquezas portadoras de estatus, aun cuando la posesión de la tierra cívica siga siendo privilegio de los ciudadanos. Los atenienses, además, clasifican sus bienes en dos categorías muy diferentes de las del pasado. Los *bienes aparentes* comprenden las casas, los campos, los rebaños y los esclavos explotados directa o indirectamente. Los *bienes ocultos* designan el dinero atesorado o colocado (hipoteca, préstamos de todo tipo…).

Los oradores áticos atribuyen a Solón la instauración del dispositivo matrimonial. En Atenas, el mismo legislador organizó el matrimonio y redefinió la comunidad cívica al negarse a reducirla tan sólo a los detentadores de la tierra cívica. Esta coincidencia plantea la cuestión de una eventual correlación entre la reglamentación del don gracioso de la novia y la emergencia de la nueva *ciudad.*

El dispositivo matrimonial de los atenienses en el siglo IV

Aun cuando parezcan adecuarse perfectamente al sistema dotal, los clientes de los oradores áticos se toman —según todas las apariencias, impunemente— con cierta libertad de reglamentación el matrimonio de la hija que no tiene hermano. ¿Estará ya obsoleta?

EL MATRIMONIO DE LA HIJA DOTADA

1.º) *La tutela.* La entrega de la hija dotada constituye el objeto de un contrato oral que, ante testigos, realizan su padre (o su sustituto) y su futuro esposo: la *eggúe.* El término designa los esponsales: el padre de la novia “pone en la mano” de su yerno a la novia y la “deriva patrimonial” que la acompaña. Citadas en diversos sitios por Menandro son bien conocidas las fórmulas de conveniencia con ocasión del contrato. He aquí el diálogo de la *Perikeiromene (La esquilmada):*

SUEGRO: Te doy a labrar mi hija para procrear hijos legítimos.

YERNO: La tomo.

SUEGRO: Te doy también una dote de tres talentos.

YERNO: Recibo también eso con placer.

Estas galanterías son demasiado comunes para ser gratuitas. En Atenas, en el siglo IV, para que los hijos sean legítimos, para que los hijos hereden bienes de su padre y las hijas sean dadas en matrimonio por su padre con la dote

conveniente, es menester que el padre de la novia dé graciosamente a su hija y una parte de su capital y que el novio tome ambas cosas con satisfacción. ¡Dar y tomar! Los términos, por cierto, son los que empleaban los contratantes del matrimonio homérico en nuera, pero la novia ateniense no está allí en calidad de *kteté gyné*, de *mujer poseída*. Lo que el suegro pone en manos de su yerno no es la *ktesis*, la *posesión* de la novia y de su prolongación patrimonial, sino la *kureia*, el *poder* sobre la persona de la novia y sobre los bienes que la acompañan. El contrato de matrimonio no es un contrato de cesión, sino un contrato ¡de tutela! Sus estipulaciones son las de un matrimonio en nuera, pero modificado por el abandono de la filiación unilineal.

El suegro no cede su hija a su yerno ni éste la toma como hija. En Atenas, una mujer no forma parte de la consanguinidad de su marido, aun cuando el día de la boda este último le ofrezca, a semejanza del novio homérico, regalos extraídos de las reservas de su *casa*. ¿Prueba? Cuando el esposo muere sin descendencia, sus bienes van a parar a sus colaterales. Pero, si bien la estructura del parentesco no coloca a la desposada en posición de hija del marido, la costumbre codificada por el derecho la convierte en una eterna menor de edad cuyos actos públicos debe garantizar íntegramente el esposo/tutor. Cuando una mujer está implicada en un proceso, es su marido quien la representa ante el tribunal, exactamente como representaría, en una situación semejante, a sus hijos menores o a sus pupilas. Así como un hijo menor de edad debe pedir autorización a su padre o su tutor, así también debe pedirla la mujer a su marido "para contratar, en el caso de que el valor del objeto del contrato sobrepase el precio de un medimno (51,84 l.) de cebada". Por tanto, el contrato de matrimonio coloca a la esposa en situación de pupila del esposo. Sin embargo, ciertas prácticas jurídicas llevan las huellas fosilizadas de una verdadera relación de filiación entre los cónyuges. He aquí tres ejemplos:

1.º) Un marido solícito, como el padre de Demóstenes, sintiendo próximo su fin, puede, por vía testamentaria, ceder su mujer al hombre que él elija y proceder a algo muy semejante a un aumento de dote. Dar la mujer en matrimonio es un acto de tutor, pero darla con una parte de su capital, y en detrimento de los hijos, es un acto de padre.

2.º) Si hemos de creer a los oradores áticos, en esta sociedad en que la esposa es una menor de edad, ciertas viudas ocupan la situación paradójica de jefes de familia: pese a que no tienen ningún lazo de consanguinidad con sus maridos, continúan viviendo en la residencia conyugal, se ocupan de sus hijos menores y administran la fortuna que el difunto ha dejado a sus hijos. Estas Penélopes del

siglo IV, que no son más que parientes por alianza de sus esposos, ¡no dejan por ello de ocupar una posición de hijas mayores!

3.º) En Atenas, un hijo mayor tiene el derecho de dar en matrimonio a su madre cuando ésta enviuda. Este poder, que es el del hermano consanguíneo, representa, según toda probabilidad, la supervivencia de una auténtica relación de filiación entre los esposos.

El esposo toma la tutela de la esposa, pero el padre conserva a ésta como hija. Es así como, si por una u otra razón (fallecimiento del marido, *repudio por voluntad del marido* o *deserción de la mujer*) hay ruptura del contrato matrimonial, la mujer vuelve a quedar automáticamente bajo la autoridad de su padre. La mujer casada continúa, pues, formando parte de su familia y hereda de sus consanguíneos en línea colateral, siempre que no juegue en su detrimento "el privilegio de masculinidad". Así como entrega a su yerno la tutela de su hija, el padre de la novia le entrega también la tutela de la dote. J. Modrzejewski resulta muy convincente cuando explica que el análisis jurídico de la dote debe realizarse según criterios funcionales y que es menester distinguir entre titular, usufructuario y destinatario. No cabe duda de que la novia es la titular de la dote. El vínculo entre una y otra —el de la mujer y su sombra, dice L. Gernet— es indisoluble: en caso de divorcio, aun cuando la conducta de la esposa no haya sido ejemplar, el marido tiene la obligación absoluta de restituir la *dote*. La operación, por lo demás, se ve facilitada por la práctica generalizada de la *hipoteca dotal:* al aprobar el contrato, el novio se reconoce deudor de la *dote* y suministra una garantía hipotecaria sobre sus bienes raíces. Así como tiene la tutela de su mujer, el marido tiene también la tutela de la *dote*. Él la administra y percibe las rentas a que dé lugar, que agrega a sus rentas personales mientras dure el matrimonio. Por lo demás, el tesoro público no se engaña al respecto y, en sus cálculos, siempre toma en cuenta las rentas de la dote de la esposa. Pero el marido sólo es el usufructuario de la dote. Los destinatarios de esta última son los hijos que entren en posesión de la dote de su madre cuando ésta muere. Si, en ese momento, todavía son menores, su padre continúa ejerciendo la tutela sobre la dote de su mujer, hasta que los hijos alcancen la mayoría de edad.

2.º) *Este contrato, que coloca a la novia y su* dote *bajo la tutela del novio, es el acto constitutivo del matrimonio.* Los esponsales que intercambian el donante y el tomador convierten a la novia en esposa legítima, madre de hijos herederos de su padre y *asté, mujer de la comunidad cívica*, madre de hijos sucesores de su padre (el término que designa al ciudadano —*polites*— no se emplea casi en femenino).

¿Qué es una esposa legítima? En una sociedad que practica el concubinato, lo que distingue la esposa legítima de la concubina es el don gracioso del donante en el momento del contrato de matrimonio. Todos los estudios sobre la condición social de la concubina muestran que su adquisición también era objeto de un contrato: el tomador obtiene una mujer que le es cedida por el hombre (o la mujer) con autoridad para hacerlo. Pero la cesión de la concubina no tiene nada de don gracioso. Aun cuando las fuentes sean sobrias, es claro que, en este tipo de contrato, las prestaciones son hechas por el tomador, quien, dicen los textos sin más precisión, "da a la concubina…". Sea cual fuere la situación personal de la concubina, sus hijos son bastardos excluidos de la herencia del tomador, que está destinada a sus hijos legítimos o a sus colaterales. Por lo demás, no se toma una concubina para tener hijos. Como dice, con toda claridad, un cliente de Demóstenes: "… las concubinas [nosotros las tenemos] para los cuidados de todos los días; las esposas, para tener una descendencia legítima y una fiel guardiana del hogar". Al leer a los oradores áticos, se tiene la impresión de que son los señores ya entrados en años y con una "descendencia legítima", los que recurrían "a los cuidados" de las concubinas.

El contrato de matrimonio convierte a la novia en *mujer de la comunidad cívica.* Al ponerla bajo la tutela de un ciudadano, el donante autentifica que ella ha nacido de un padre y una madre pertenecientes a la comunidad cívica. En efecto, el contrato de matrimonio de una hija y la inscripción de un muchacho en el censo del *demo* son, a mi juicio, actos que deben colocarse en el mismo plano: para ambos sexos se trata de su integración en la comunidad cívica. Por lo demás, las condiciones de su introducción son muy semejantes. Según las cláusulas del decreto del año 451 llamado "decreto de Pericles", para que un muchacho sea aceptado entre los miembros de un *demo* tiene que haber sido procreado por dos ciudadanos. Y para que una mujer sea objeto de un contrato de matrimonio, debe ser de cuna ciudadana. El donante es un ciudadano al que la ley prohíbe ponerse al servicio de un extranjero y dar una extranjera a un ciudadano haciéndola pasar por "pariente" suya. El tomador es un ciudadano al que la ley prohíbe tomar por mujer a una extranjera. Los que contravienen esa ley son perseguidos "como si se tratara de usurpación del derecho de ciudad". Las condiciones de los esponsales son, pues, lo suficientemente rigurosas como para que el contrato de la entrega de una mujer represente la prueba esencial de su nacimiento ciudadano. Pero no podrían atestiguar la legitimidad de su nacimiento. Por tanto, a mi criterio, la inscripción de un muchacho en el censo de un *demo* y el contrato de matrimonio de una muchacha tienen algo en común:

si está completamente claro que el muchacho y la muchacha deben ser ciudadanos de nacimiento, el legislador se abstiene de toda consideración sobre la legitimidad de su procreación.

La reglamentación de la entrega de una novia subraya, me parece, la neta distinción que realizan los atenienses entre herencia y sucesión. La transmisión de los bienes materiales e inmateriales está ligada a la filiación legítima; la de la condición social, a la procreación ciudadana. La *familia* excluye a los bastardos, la *ciudad* acepta integrarlos siempre que sus genitores sean ciudadanos y que sean objeto de una suerte de reconocimiento (?) de bastardía. Un discurso de Iseo permite, tal vez, comprender cómo una bastarda puede convertirse en *una mujer de la comunidad cívica*. Pirro, a su muerte, deja un hijo adoptivo, Endio, y una bastarda que ha tenido de una concubina ciudadana, Filé. Endio hereda de su padre adoptivo y, como Filé es bastarda, no le está permitido casarse con ella, pero la entrega en matrimonio, con una pequeña *dote*, a un ciudadano. La bastardía de Filé le impide participar de la herencia de su padre. Pero no le impide ser objeto de un contrato de matrimonio y entrar en la comunidad cívica. La *dote*, en cierto modo, “oficializa” su bastardía. Y también, me parece, es una cierta deriva patrimonial lo que permite integrar en el grupo de los ciudadanos a un bastardo nacido de dos ciudadanos. Las maniobras del anciano Euktemon que a los noventa años ha abandonado el domicilio conyugal para correr una aventura galante, con gran escándalo de su *familia*, son muy complicadas, por cierto, pero parece claro que ha aceptado (?) hacer pasar por bastardo suyo al hijo de su seductora y que ha comenzado el proceso de introducirlo en la *ciudad* mediante el recurso de darle tierra.

	FUENTES	CONSTITUYENTE	CANTIDAD DE HIJAS	COMPOSICIÓN DE LA DOTE
Lisias	XIX 15	padre	2	1:40 minas 2: ?
	XVI 10	hermano	2	1:30 minas 2:30 minas
	XXXII 6	padre	1	1 talento
Iseo	II 3,4	hermanos	2	1:20 minas 2:20 minas
	III 28	hermano	1	¿sin dote?
	III 49	hermano adopt.	1	1.000 dracmas
	V 26	?	1	inmueble de renta estimado en 40 minas
	VIII 8	padre	1	25 minas
	X 5	padre	1	?
	X 25	hermano	?	?
	XI 41	? ?	? ?	20 minas 20 minas
Dem.	XXXVII 4	?	?	50 minas
	XXXVII 5	padre	1	2 talentos
	XXX 1	hermano	1	1 talento u 80 minas
	XXXIX 7	padre	?	1 talento
	XXXIX 20	padre	?	100 minas (?)
	XLI 3-27	padre	2	la mayor: 40 minas, comprendida una hipoteca sobre un inmueble de renta la menor: 40 minas, menos el montante del ajuar recuperado del primer marido
	XLVII 57	?	?	? «Mi mujer les prohibía tocar los muebles estimados en su dote.»

Relación: el talento vale 60 minas y la mina vale 100 dracmas

3.º) *Conclusión.* En una *ciudad* que ha renunciado a la estructura en *casas*, la

significación de la dote es difícil de interpretar, pues no es unívoca. A primera vista, la dote es el "signo concreto" de la ascendencia materna y de la doble filiación. Cuando el padre de la novia entrega su hija y una parte de su capital, reconoce a los hijos de su hija que heredarán de ese capital como sus *hijos* e *hijas de hija (thugatridoustthugatride).* Pero un análisis más fino muestra que la dote también es el medio material de integrar en la *ciudad* a las hijas cuyos nacimientos ha colocado al margen de *la familia.*

1.º) *La constitución de la* dote. El día del contrato se instala a la novia sobre la *dote* que el constituyente separa de su capital. Si no de buen grado, lo hace al menos voluntariamente. No hay ninguna ley que obligue a un padre o a un hermano a casar a la muchacha colocada bajo su autoridad. Pero, si dejan que envejezca en lo profundo de la *casa*, perderán prestigio y la opinión pública los acusará de avaricia o de indigencia. Cuando un hombre tiene varias hijas, las provee de *dotes* iguales. La "deriva patrimonial" constituida a favor de una hija está formada esencialmente por *bienes ocultos.* Como demuestran los cuadros de las páginas 318 y 320, las hijas son entregadas con dinero en efectivo o con inversiones que producen intereses (hipoteca, inmuebles de alquiler…). Por cierto que la costumbre quiere que el día de la boda el suegro entregue a su yerno los *mantos* y los *objetos preciosos* y que la novia lleve consigo los *objetos de menaje.* Pero a menudo ocurre que el constituyente, por mezquindad o por prudencia, integre estos regalos en la dote a fin de que sigan el destino de ésta. Por tanto, está claro que en Atenas hay *diverging devolution*, pero que la rama masculina y la femenina de la devolución no son idénticas. A las hijas se las pone en circulación junto con el dinero, mientras que los hijos conservan todos los *bienes aparentes*, es decir, la casa donde se vive y los bienes de producción, tierra y esclavos. La hermana de Demóstenes recibe una buena dote de dos talentos, pero el joven orador conserva la cuchillería y la fábrica de camas que han hecho la fortuna paterna.

Pero las dos ramas de las *diverging devolution* no sólo no son idénticas, sino tampoco equivalentes. El *corpus* de los oradores áticos presenta cinco casos en los que es posible establecer una relación entre el montante de la *dote* y la fortuna del constituyente. El cuarto ejemplo es el de la fortuna del padre de Demóstenes: ha dado en matrimonio, por vía testamentaria, a su hija de cinco años de edad, con una *dote* de dos talentos, y ha dejado a su hijo una fortuna estimada en ¡catorce talentos! En Atenas, la parte de las hijas sólo representa una pequeña porción de la parte de los hijos. La *diverging devolution* ofrece, a mi

parecer, un tercer rasgo que, hasta el presente, ha llamado poco la atención: no es bilateral. Si bien los *bienes paternos* difieren entre los hijos de distinto sexo, la dote de la madre, según todas las apariencias, está destinada exclusivamente a sus hijos varones. En todo el *corpus* de los oradores áticos no hay un solo ejemplo de hija que reciba dinero materno en cambio, es frecuente el caso de hijos que reciben la *dote* de su madre o de hijos que esperan la *dote* de su madre para poder entregar a su hija en matrimonio. Por lo demás, esta disposición es lógica: puesto que un hombre no tiene derecho a disponer de la *dote* de su mujer, debe constituir la *dote* de su hija con *bienes paternos.* La transmisión de la *dote* (y, por cierto, la de los bienes parafernales, que son los que una mujer ha podido recibir por línea colateral y que han venido a agregarse a la *dote*) diseña, pues, un intercambio de posición entre los sexos. Permite poner de manifiesto dos grupos que mantienen relaciones privilegiadas en el plano material: el grupo padre/hija/*hijo de hija* y el grupo abuela paterna/hijo/*hija de hijo.* Como la hija de Zeus en *Las Euménides,* la hija de Atenas recae por entero del lado del padre.

	FUENTES	CONSTITUYENTE	DOTE	PORCENTAJE
Lisias	XXXII 6	padre: 12 tal.	hija: 1 tal.	8,3
Iseo	III 49	hermano adoptivo: 3 talentos	hermana: 1.000 dracmas	5,5
	VIII 8	padre: 90 minas	hija: 1.ª vez: 25 minas 2.ª vez: 1.000 dr.	27,8 11,1
Dem.	XXXVII 5	padre: 14 tal.	hija: 2 tal.	14,2
	XXX 1	hermano: 30 tal.	hermana: 1 tal.	3,3

2.º) *La circulación de las mujeres y del dinero.* Para los clientes de los oradores áticos, que son opulentos, dar a una hija en matrimonio es poner en movimiento el dinero. ¿Cómo se entiende la conjunción entre estas dos circulaciones? Hay investigadores que ven en ella la causa de la desvalorización de la condición femenina. En efecto, recuerdan la declaración de la Medea de

Eurípides: las mujeres forman “la gente más miserable”, la gente forzada a “prodigar el dinero para comprar un esposo”. Otros, en cambio, se preguntan por el desequilibrio de las *fratrias* que tienen menos muchachas que varones. ¿Qué se hace con las jovencitas? ¿Se las eliminará por excesivamente costosas? Pero nadie se pregunta, en cambio, por la “racionalidad” o la “irracionalidad” económica de la *dote*. Los estudios sobre el funcionamiento del sistema dotal en las sociedades mediterráneas concluyen de buen grado, es verdad, sobre su “irracionalidad”: la *dote* es el dinero inmovilizado e improductivo. Pero, en general, esos trabajos versan sobre sociedades rurales, poco dadas a las inversiones que producen interés, y sobre sociedades cristianas, que condenan el divorcio. Sus conclusiones no podrían referirse a la sociedad ateniense de la época clásica. En la *ciudad* marítima, el dinero de la *dote* es móvil y productivo. Todos los estudios de fortuna muestran que los atenienses han sido maestros en el arte de hacer fructificar sus capitales. La *dote* de la novia no se atesora, sino que se invierte de inmediato, y hay matrimonios que no son otra cosa que sociedades de capital. La *dote* no queda inmovilizada. Las atenienses, al menos las mujeres ricas, que comienzan muy pronto su carrera matrimonial (a los quince años) y la terminan tarde (con la menopausia) suelen ser entregadas varias veces en matrimonio, a medida que enviudan y se divorcian, para beneficio de los intereses de los hombres que las tienen en tutela.

¿A quién se da la tutela de la hija y de una porción —pequeña— del capital? Dada la reglamentación del contrato de matrimonio, un padre tiene que escoger su yerno en el seno del cuerpo cívico. Su posición social le impone entregar su hija a un hombre cuya fortuna corresponda al montante de la *dote* que él ha constituido. El comportamiento de los atenienses del siglo IV no se diferencia del que L. Maier atribuye a los campesinos griegos y chipriotas de hoy día o del que P. Bourdieu adjudica a los campesinos bearneses entre 1900 y 1920. En el mundo de los oradores áticos, el príncipe jamás se casa con la pastora ni la princesa con el deshollinador. Como contrapartida, muchas veces se dice que un hombre rico jamás se casa con una mujer sin *dote*. En la democrática Atenas, “la riqueza siempre busca la riqueza”, aun cuando se tengan en cuenta otras consideraciones, como la belleza de la novia y la honorabilidad de la *familia*. Esta verdad es tan evidente que, en los procesos en los que se ventilan litigios de fortuna, la exigüidad de la *dote* de la esposa sirve para probar la exigüidad de la fortuna del esposo. La circulación de la novia no sobrepasa, pues, los límites de la categoría social de su *familia*. Pero, en general, es mucho más restringida. Un hombre da de buen grado su hija a uno de sus amigos, esto es, a un hombre de su

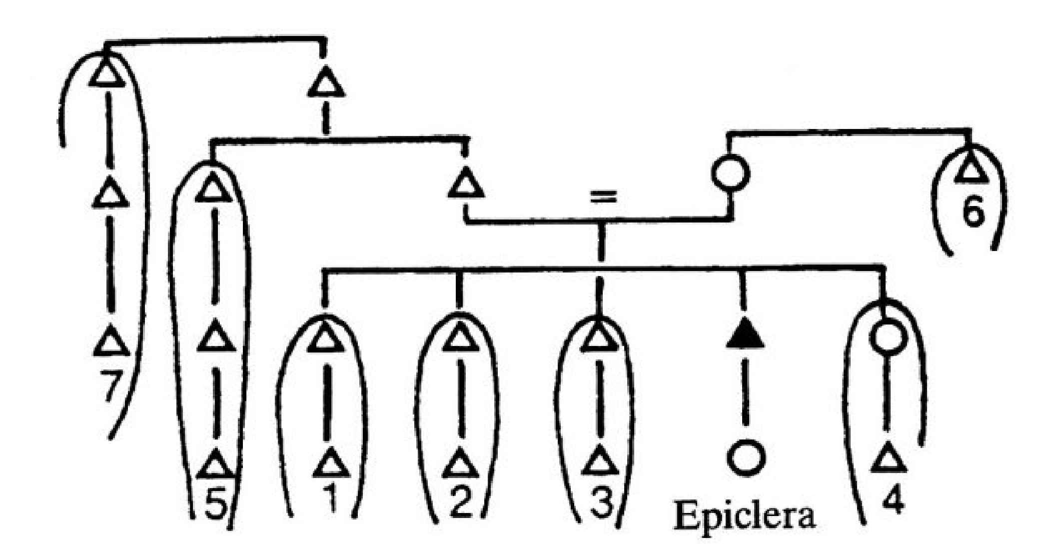
edad. También la da de buen grado a uno de sus parientes, pero el que se otorgue una hija a un extraño a la *familia* cuando hay un consanguíneo o un afín disponibles basta para arrojar dudas sobre “la pureza” de su nacimiento y sobre la virtud de su madre. El inventario de matrimonios intrafamiliares en el marco de la clientela de los oradores áticos —y fuera del mismo— ha dado lugar a múltiples comunicaciones. ¿Qué dicen? Los matrimonios preferenciales son, por excelencia, los matrimonios entre hijos/as de hermanos varones y los matrimonios oblicuos entre tío (paterno o materno) y sobrina. Por tanto, el matrimonio es un matrimonio en el seno del parentesco del padre de la novia y un matrimonio oblicuo, en el que los cónyuges no pertenecen a la misma generación. El dispositivo matrimonial de los atenienses al final de la época clásica yuxtapone, pues, el cambio y la inmovilidad: el estudio de su funcionamiento muestra que se adapta perfectamente a las exigencias de una sociedad “caliente”, desprovista de “inhibición” (término utilizado por M. I. Finley) respecto de la fructificación de sus liquideces y de la persecución de beneficio; el estudio de su configuración indica que aún conserva la forma del matrimonio en nuera de las sociedades de “*casas* discretas” de la *Ilíada* y la *Odisea.*

EL MATRIMONIO POR EPIDICASÍA DE LA EPICLERA

Mientras que la *epiproikos, la hija sobre la dote,* es objeto de un contrato, la *epicleros, la hija sobre la sucesión de su padre* (la epiclera) es adjudicada, tras reclamación de herencia, por decisión del tribunal del arconte epónimo (epidicasía), al *derechohabiente.* Al casarse con la epiclera el *derechohabiente* obtiene la tutela de su mujer y la tutela de la sucesión cuyas rentas se agregan a sus propias rentas. Cuando los hijos varones nacidos de su matrimonio con la epiclera lleguen a la mayoría de edad, los pondrá en posesión de la herencia del abuelo materno y estos últimos pasarán una *pensión alimentaria* a su madre. (T/I1, II1&2&3&4, III2, IV1, IV3?)

1.º) *La designación de la epiclera está sometida a cuatro exigencias:* a) el padre de la epiclera no debe tener hijo legítimo susceptible de heredar sus bienes y de sucederlo. En cambio, si tiene varias hijas, todas ellas reciben la herencia por partes iguales. b) El padre de la epiclera no debe pertenecer a la última clase censitaria del cuerpo cívico, la clase de los zetes. La adjudicación de la *thessa,* la *hija de un zete,* está reglamentada de diferente manera: el *derechohabiente* está

obligado a casarse con ella o a darla en matrimonio con una dote proporcionada a su fortuna personal. La epiclera, ciertamente, es una huérfana, pero ¡no es una huérfana pobre! c) El padre de la epiclera no debe haber dispuesto de su hija y de sus bienes, ni en vida, ni por testamento. En efecto, el derecho ateniense permite que un ciudadano que no tiene hijo varón pueda disponer de su sucesión mediante la adopción de un hijo. La presencia de una hija no impide la adopción, pero el adoptado debe casarse con ella. El recurso a esta solución parece haber sido bastante frecuente. Si un hombre tiene varias hijas entrega en matrimonio a las mayores. Se queda con la más joven (?) y la hace casar con un hombre de su parentesco (un hijo de hermana, un cuñado…) al que adopta como hijo. d) Por último, la epiclera ha de ser de nacimiento legítimo. Cuando una hija ha nacido de una concubina, sea cual fuere la condición social de su madre, no se convierte en epiclera. Es lo que sugiere el discurso III de Iseo: Pirro, que no tenía hijo, adoptó un hijo de su hermana, pero no lo hizo casar con su hija Filé, pues, según todas las apariencias, Filé era bastarda.



2.º) *La designación del derechohabiente* depende de un protocolo que E. Karabélias ha reconstituido pacientemente a partir de los datos de los oradores áticos. Presentamos aquí el cuadro simplificado del mismo. Lo mismo que en Gortina, los *derechohabientes* pertenecen a la consanguinidad del padre de la joven reclamada, pero su orden no es exactamente el mismo que el de la *ciudad* cretense. Es cierto que se atribuye la epiclera al hermano de más edad de su padre, pero luego la prelación se establece por origen y no por generación: los hijos del tío mayor de la epiclera tienen preferencia sobre el tío menor. Pero hay también otra diferencia respecto del protocolo de Gortina: el hijo de la hermana

del padre de la epiclera, que va a la zaga de los hermanos y los hijos de hermanos, no es excluido de la reivindicación. La última diferencia respecto de la *ciudad* cretense es ésta: cuando las posibilidades de la *fratria* del padre de la epiclera han quedado agotadas el protocolo se traslada a las de sus parientes, y luego, en caso de necesidad, a la de su abuelo paterno. En resumen, nunca se encuentra en los oradores áticos el caso de una epiclera que nadie haya reclamado ante el tribunal del arconte. Pero es lícito suponer que los jueces se hayan visto obligados a pronunciarse sobre la capacidad del *derechohabiente* para "acercarse a la epiclera por lo menos tres veces al mes", como lo manda la ley (?). El *derechohabiente* no está obligado a reivindicar a la epiclera, pero las rentas de una bonita herencia no son de rechazar. También es natural que un *derechohabiente* casado se divorcie para reclamar lo que se le debe. Cuenta un cliente de Demóstenes: "Protómaco era pobre. Le tocó en suerte, por herencia, una epiclera rica; entonces quiso ceder mi madre a otro marido y obtuvo para ello el consentimiento de Tucrito, mi padre, que era uno de sus amigos".

3.º) El *funcionamiento del epiclerato.* Si la epiclera es soltera, el *derechohabiente* toma inmediatamente en tutela tanto la hija como la sucesión. Cuando la epiclera está casada, pero no tiene hijo/a, aquél hace valer su derecho de *aféresis*, esto es, su derecho de *rapto.* Diversos pasajes de Iseo ratifican esto sin lugar a dudas. En cambio, parece que cuando la epiclera casada tiene hijos/as, la ley no autoriza al *derechohabiente* a *raptar* a una madre de familia. En este caso, la sucesión escapa al *derechohabiente* y son los hijos de la epiclera quienes la reciben mayoritariamente, mediante asignación de una *pensión alimentaria* a su madre.

¿Ha sido siempre así? Es posible que en un determinado momento de la historia del epiclerato, el *derechohabiente* haya tenido derecho a *raptar* a la epiclera sin tener en cuenta su situación matrimonial: en una sociedad de "*casas* discretas", para que la *casa* se perpetúe, es menester que la hija vuelva junto al hogar paterno. Pero sea cual fuere la evolución del derecho de *aféresis*, es precisamente su limitación lo que, en el siglo IV, permite sortear un dispositivo heredado de un lejano pasado. Un hombre que no tenga hijo varón y que, por alguna razón, renuncie a adoptar uno, da sus hijas en matrimonio a yernos de su elección. A su muerte, su sucesión se dividirá entre sus *hijos de hijas*, a menos que su yerno considere oportuno darle, como *adopción póstuma*, uno de sus hijos: esta fórmula, que excluye de la sucesión paterna al adoptado, permite evitar la infinita tristeza de una *casa* sin heredero y la fragmentación de las herencias en una sociedad muy inclinada a la partición igualitaria entre los hijos

varones. ¿Es, para el padre del adoptado, un medio de escapar a la inscripción en la clase censitaria obligada a los servicios del culto? Es lo que sugiere una reflexión de un cliente de Iseo.

Correlación entre el dispositivo matrimonial y la emergencia de lo político

Epiproikos o *epikleros*, la mujer de Atenas carece siempre de poder sobre su persona, sus bienes y sus hijos y, bajo tutela, hace las veces de nexo entre los hombres: su padre, su marido y su hijo. Es el "eslabón silencioso": ninguna denominación podría caracterizarla mejor que el bellísimo título —*Tacita Muta* — que E. Cantarella ha dado a su libro sobre la mujer en la ciudad antigua. Esta situación es el resultado de un dispositivo matrimonial que amalgama las innovaciones "racionales" de una sociedad preocupada por la realización de beneficios (la circulación conjunta de las mujeres y de los préstamos sin interés) y las "reliquias" del matrimonio en nuera de las sociedades de "*casas* discretas" de la *Ilíada y* la *Odisea* (una esposa que se tiene sólidamente en la mano y que muchas veces es objeto de un matrimonio oblicuo en el parentesco del padre). Y el investigador debe preguntarse por qué, en un determinado momento de la historia, la *ciudad* ateniense se ha visto llevada a realizar una reconversión del matrimonio en nuera, mientras que, más o menos en la misma época, otras *ciudades* realizaban una reconversión del matrimonio en yerno. Quizá se pueda proponer esta hipótesis: la práctica del dispositivo matrimonial está en correlación con el abandono progresivo de la estructura en *casas* y con "la emergencia de lo político" en el siglo VI.

LAS PREMISAS DE LA HIPÓTESIS

La hipótesis comienza con la comprobación de una coincidencia. Una tradición, bien establecida en el siglo IV, atribuye al mismo legislador —Solón— la organización del sistema matrimonial y la segunda fundación de la *ciudad*, la que dio nueva existencia a la *ciudad* del mítico rey Teseo. Pero se trata de una hipótesis difícil de sostener. En efecto, se basa en la idea de que el surgimiento de la nueva *ciudad* se relaciona con las manipulaciones del parentesco.

Ahora bien, las fuentes, que datan en su mayoría del siglo IV, establecen una rigurosa separación entre las leyes que instalan el poder político (la *politeia*) y las que rigen la vida privada.

1.º) *Los oradores antiguos son quienes erigen a Solón como organizador del matrimonio ateniense.* Ellos le atribuyen la reglamentación según la cual se

adjudica la epiclera y la *hija de zete*, así como la designación de los hombres con autoridad para dar en matrimonio, por contrato, a una mujer.

Un pasaje de Plutarco permite completar nuestro conocimiento de la obra matrimonial de Solón. Proscribió las dotes *(pherné)* y decidió que la novia sólo llevara al matrimonio tres vestidos y objetos de poco valor. Nada más. No quería que el matrimonio se convirtiera en una operación lucrativa… ¿Qué significa el término *pherné?* Veamos cuáles son sus dos interpretaciones más autorizadas. La de P. Chantraine goza de gran predicamento. Según ella, habría en Atenas dos maneras de nombrar la *dote:* una poética, *pherné,* y otra jurídica, *proix.* La de C. Mossé es demasiado reciente como para haber sido objeto de muchas discusiones. Según ella, *pherné* designa el ajuar, mientras que *proix* se refiere a la *dote* constituida por dinero en efectivo. No estoy segura de que *pherné* designe el ajuar. Plutarco distingue tajantemente entre la dote y los *mantos* y *objetos de menaje* como para que esta traducción sea del todo convincente. No estoy segura de que *pherné* sea una manera poética de montar la *dote.* Es cierto que, en la época clásica, los trágicos emplean de buen grado este término, pero Jenofonte y Esquines, que no tienen preocupaciones poéticas, también lo utilizan y le dan un sentido muy preciso: la *pherné* representa la aportación de determinadas novias de otrora y esa aportación está constituida por tierra. Al prohibir las *phernás,* Solón tal vez haya puesto fin al procedimiento que segmentaba la tierra en beneficio de las hijas.

2.º) *Aristóteles es quien, en* La constitución de Atenas *atribuye a Solón el papel de segundo fundador, después de Teseo, de la ciudad democrática*. Presentar en unas pocas líneas páginas que han sido objeto de tantos y tan autorizados comentarios es poco menos que imposible. Por tanto, me limitaré prudentemente a enunciar lo esencial.

— A) A comienzos del siglo VI, el conjunto residencial está desgarrado por la *lucha intestina (stasis)* que enfrenta la *multitud de pobres* y un grupo que Aristóteles califica de *minoría, noble, rica y poderosa.* El conflicto, muy violento, tiene dos causas: a) “La tierra estaba concentrada en unas pocas manos” […] “los *pobres* eran esclavos de los *ricos*” […] “se los llamaba *hectémoros,* pues sólo trabajaban en los dominios de los *ricos* con la condición de quedarse tan sólo con la sexta parte de la cosecha… y si los campesinos no pagaban sus arriendos, se los podía reducir a servidumbre”. b) El poder también se concentraba en pocas manos. Los magistrados en funciones —los arcontes— y los miembros del Consejo del Areópago (los arcontes que habían dejado el cargo) se reclutaban entre la *minoría.*

— B) Cuando la lucha todavía era violenta, ambos grupos se pusieron de acuerdo para elegir a Solón como árbitro y arconte. Solón se negó a realizar una nueva distribución de la tierra. Pero “hizo leyes”: a) “Abolió los tributos, tanto privados como públicos, mediante una medida que se conoce como *sisacteia* (negación de la carga) porque entonces se negaba la carga”. b) “Dividió el cuerpo de ciudadanos de la siguiente manera. Los distribuyó en cuatro clases, como anteriormente, de acuerdo con su renta imponible: pentacosiomedimnos, caballeros, zeugitas y zetes”. Decidió que todas las magistraturas fueran cubiertas por las tres primeras clases, cada una con cargos correspondientes a su censo. “A los zetes les dio el derecho de formar parte de la asamblea y de los tribunales”.

— C) Aristóteles explica luego que, a finales del siglo VI, habiendo caído en desuso la constitución de Solón, Clístenes procedió a una organización aún más democrática del cuerpo cívico. Clístenes, dice, aumentó la cantidad de ciudadanos y modificó su denominación. “Convirtió en conciudadanos de *demo* a los que habitaban en cada *demo*, a fin de evitar que se llamaran por el nombre del padre, denunciando así a los ciudadanos nuevos, y de obligar, por el contrario, a que se los llamara según el nombre de su *demo;* de ahí que los atenienses se nombren según su *demo*”.

3.º) *Problemática.* Quisiera tratar de mostrar que las leyes “constitucionales” y las leyes “matrimoniales”, que las fuentes del siglo IV nos entregan por separado, están estrechamente correlacionadas, puesto que participan conjuntamente en la reconversión de una sociedad de *casas* en una sociedad política.

LAS MANIPULACIONES DEL PARENTESCO POR PARTE DE LOS LEGISLADORES DEL SIGLO VI Y EL SURGIMIENTO DE LO POLÍTICO

Por tanto, lo que quisiera tratar de poner de manifiesto son los primeros hitos de una difícil “lectura en profundidad” de los testimonios del siglo IV acerca de la crisis ateniense del siglo VI.

1.º) *Primer hito: la sociedad ateniense, en vísperas del arcontado de Solón, en una sociedad de* casas. Cuando, en una de sus elegías, Solón evoca “la tierra asesinada” por la guerra civil, se refiere a ella como a “la tierra más antigua de Jonia”. Así las cosas, ¿cómo asombrarse de que la organización de “la tierra más antigua de Jonia” ofrezca ciertas semejanzas con la de las sociedades que describen los poetas jónicos que han compuesto la *Ilíada* y la *Odisea?*

La existencia de una estructura en *casas* queda comprobada —a mi parecer—

en el texto de la prescripción ateniense más antigua, “la ley sobre el asesinato involuntario”, promulgada por Dracón en 621. El legislador designa en primer lugar el grupo de los que, “en conjunto”, pueden negociar con el asesino. Está formado por el padre, los hermanos y los hijos de la víctima, es decir, los consanguíneos que constituyen su *casa*. El legislador designa luego las tres categorías de parientes clasificatorios que pueden asociarse a la *casa* para perseguir al asesino: la categoría yerno (esposos de hijas dadas en matrimonio), la categoría suegro (padres de mujeres adquiridas como esposas), la categoría sobrino (los consanguíneos que se han separado de la *casa*). La *casa* ateniense es, pues, como la *casa* homérica, una célula policéfala cuyos miembros, que no individualizan ni a sus consanguíneos ni a sus afines, carecen de existencia social separada.



Dos mujeres posiblemente jugando a las tabas. Capua, 300 a.C.

El cuadro que traza Aristóteles de la Atenas presoloniana permite, tal vez, comprender la doble organización de las *casas* que constituyen al mismo tiempo una comunidad fundada en la detentación de la tierra y una colectividad comprometida en acciones comunes.

¿Es la comunidad agraria? Si, al abolir “los tributos públicos y privados”, Solón pone en tela de juicio la totalidad de la organización social, es porque el conjunto de la organización se apoya en sus sistemas de tributos “públicos y privados”. La existencia de estos dos tipos de obligaciones autoriza, me parece,

un acercamiento entre las *casas* atenienses y las *casas* homéricas. Es lícito suponer que, en "la tierra más antigua de Jonia", la jerarquía de las *casas* está todavía ligada a la detentación de *parcelas de tierra* clasificadas de diferente manera:

a) En la cumbre de la jerarquía están las *casas* que, como las del rey y los grandes de Ítaca y Esqueria, detentan parcelas separadas, parcelas que no están obligadas a "tributos públicos": son las *casas* de la *minoría noble, rica y poderosa* de la que habla Aristóteles.

b) Las *casas* que detentan una parcela del *demos,* de la *comunidad territorial,* están obligadas a "tributos públicos" y pagan a las *casas de la minoría* un canon sin duda muy próximo al tributo en "harinas, bueyes y vinos públicos" que señala Homero.

c) En lo más bajo de la jerarquía, están las *casas* que no tienen tierra y que son las "tenentes" hereditarias de las que las tienen en abundancia. Por tanto, sus detentadores trabajan "los dominios de los ricos" y están obligados a "tributos privados" que representan los cinco sextos (?) de la cosecha. Si no cumplen con sus obligaciones, son vendidos como esclavos. ¿Qué es la colectividad? Los hombres de las *casas* que detentan la tierra comunitaria están comprometidos a acciones colectivas, la guerra, la represión de los delitos… Hay un paralelismo muy estrecho entre la jerarquía de la comunidad y el ejercicio de la autoridad en la colectividad. La *minoría* de la que habla Aristóteles es un orden, en el sentido preciso del término, que, a la detentación hereditaria de los "tributos públicos", asocia la detentación hereditaria de los mandos. Es el orden de los Eupátridas. Los *hectémoros* quedan ciertamente excluidos de toda participación en las instituciones "políticas". ¿Quedan también excluidos de la guerra? Esta cuestión, unida a los orígenes de la flota ateniense, es posiblemente una cuestión a explorar.

A comienzos del siglo VI, ¿son todavía *casas* "discretas" las *casas* atenienses? ¿Han comenzado ya a "entrecruzarse"? En la época clásica se produce tal inflexión patrilineal del parentesco que es posible creer en el abandono tardío de las unidades de unifiliación. Yo agregaría que la reglamentación soloniana del matrimonio supone que los atenienses, todavía a comienzos del siglo VI, practican procedimientos muy próximos a los de los matrimonios en nuera y en yerno de las sociedades homéricas.

2.º) *Segundo hito: Solón reorganiza el espacio comunitario mediante una reorganización del matrimonio* (594-3). Al abolir los tributos "públicos y privados", Solón pone fin a la organización jerárquica de la comunidad

ateniense. En adelante, todas las *casas* del grupo residencial tienen la misma condición: todas son *libres* e *iguales*. La similitud no significa igualdad: la clasificación de las *casas* depende de la cantidad de riquezas que tengan en propiedad.

¿Cómo erigir en un conjunto coherente *casas* que "la negación de la carga" ha desanudado? En *ciudades* como Gortina, lo que provoca el "entrecruzamiento" de las *casas* y el cierre sobre sí misma de la comunidad de detentadores del suelo es la transmisión indiferenciada de la tierra cívica. En Atenas es imposible construir el espacio comunitario a partir de una transmisión indiferenciada de la tierra cívica, porque no todas las *casas* de la nueva *ciudad* detentan tierra y porque el legislador se niega rotundamente a proceder a una redistribución de "la tierra feraz de la patria". Por tanto, el recurso de Solón para tratar de volver a soldar las *casas* es la instauración de un sistema matrimonial adaptado a esta situación.

Solón, dicen las fuentes, ha designado a los hombres con capacidad para dar a una mujer por contrato (son los hombres de la *casa*) y ha prohibido la *pherné*, es decir, el procedimiento que permite unir a la novia con la tierra. ¿Cómo interpretar la relación existente entre estas dos disposiciones?

a) El legislador reduce a una sola operación el matrimonio de la hija que tiene hermanos varones. Para que las *casas* de la *ciudad* constituyan un conjunto homogéneo, es necesario que casen a sus hijas de la misma manera.

b) El legislador opta por privilegiar, entre los procedimientos de la organización en *casas* "discretas", una forma próxima al matrimonio en nuera (la novia es dada con riquezas *yacentes* y *ocultas*, *contenidas en la casa*), en detrimento de una forma próxima al matrimonio en yerno (la novia es dada con la tierra). Esta opción corresponde, por cierto, a una voluntad de uniformación. Si todas las *casas* de la nueva *ciudad* deben casar a sus hijas de la misma manera, hay que tener en cuenta las *casas* a las que su condición social no permite acceder a la tierra cívica. Por tanto, se consagra a la transmisión indiferenciada una categoría de riquezas que jamás ha sido "portadora de estatus".

c) A partir del momento en que las *casas* ya no entran en posesión de sus nueras y acuerdan entre ellas *contratos de matrimonio* que colocan bajo su tutela a mujeres y *dotes*, dejan de ser unidades de unifiliación y se perpetúan tanto a través de sus *hijos de hijo* como de sus *hijas de hija*. En Atenas, lo que suelda las *casas* y las erige en comunidad es la circulación de las mujeres en asociación con la transmisión indiferenciada de su *contenido.*

¿Cómo constituir un conjunto homogéneo a partir de *casas* ricas y de *casas* pobres y, además, tras varios años de guerra civil? Solón trató de resolver este problema instituyendo un intercambio generalizado de las mujeres. Según Plutarco, el legislador habría limitado la "prolongación patrimonial" de la novia a "tres mantos" y a "algunos objetos de poco valor", medida que el autor explica con un argumento puramente edificante. Es posible que el propósito de Solón fuera más "político". Al limitar la parte que se otorga a las hijas, Solón les da un valor igual y elimina del espacio matrimonial los desfases sociales fundados en la riqueza. El intercambio de mujeres, por tanto, puede generalizarse al conjunto de la *ciudad*. Con el intercambio de sus hijas, las *casas* ricas y las *casas* pobres se entrecruzan y aseguran en conjunto su reproducción: los vínculos de parentesco alejan los peligros de guerra civil. El legislador, que siempre se ha negado a realizar una redistribución de la tierra cívica y de las riquezas privadas, trata de poner fin al antagonismo de *Ricos* y *Pobres* mediante la delimitación, entre los beligerantes, de un espacio matrimonial en el que habría lugar para una circulación igualitaria y generalizada de las muchachas de la ciudad.

Es posible que la limitación de la aportación de la novia responda a una preocupación todavía más concreta. Los especialistas se preguntan con insistencia por los orígenes de la crisis ateniense en la época arcaica. Tal vez los sociólogos les sugirieran no dejar por completo de lado una explicación sencilla. Como observa G. Augustins, "en general, en las sociedades de división igualitaria del patrimonio se encuentran dos capas de población: la de los que tienen tierras y la de los que no las tienen", los ricos y los pobres. Es probable que en la comunidad ateniense, tan afecta a la división igualitaria entre los hijos varones, la puesta en circulación de las hijas desigualmente dotadas se tradujera en un acrecentamiento de las disparidades sociales: la herencia del novio y la "prolongación patrimonial" de la novia van siempre parejas. Es posible que, al reducir la parte de las hijas, Solón haya querido lentificar el proceso de crisis social producido por la división igualitaria del patrimonio entre los hijos.

Con su negativa a seguir excluyendo de la comunidad a las *casas* que carecen de tierra, Solón ha fundado por segunda vez la *ciudad* de los atenienses, y esta opción "política" es el origen de la invención de la democracia. Al tratar de construir el nuevo espacio comunitario a partir de una circulación generalizada de las mujeres y de una transmisión indiferenciada del *contenido de la casa*, Solón ha optado por un sistema matrimonial que representa una derrota de las mujeres de Atenas, y, a través del derecho y la literatura, una derrota de las mujeres del mundo occidental. Separadas de los medios de producción,

identificadas con las riquezas privadas —sólidamente cogidas— y colocadas, con su "prolongación patrimonial", bajo la tutela de sus esposos, las mujeres casadas de la Atenas soloniana ya no tienen el poder que tenían las *mujeres poseídas* de las sociedades homéricas, sino que tienen mucho menos valor.

3.º) *Tercer hito: dispositivo matrimonial y determinación del derecho a la apelación del ciudadano.* La abrogación de la jerarquía de las *casas*, que decidía sobre la atribución de las funciones y la autoridad en la colectividad, conduce a Solón a reorganizar la semejanza de los que hablan y actúan juntos. En adelante, todos los hombres *libres* se reúnen para hacer la guerra y gobernar la *ciudad*, y la parte que toca a cada uno es proporcional a su censo, un censo evaluado probablemente según una unidad de cómputo, el medimno de cereales (51,841 1). Es así como cumplen su "oficio de ciudadano".

Las mujeres de la nueva Atenas, naturalmente, son excluidas del ejercicio de la ciudadanía. Pero ¿forman parte, como las mujeres de Gortina, de la comunidad ciudadana? O, para decirlo de otra manera, ¿están unidos —en la legislación arcaica— el derecho a ser llamado ciudadano y la pertenencia de padre y madre a la *ciudad*? Los especialistas afirman categóricamente el carácter tardío de esta disposición. En 594/3 Solón funda, dicen estos especialistas, sin demasiada precisión, la ciudadanía sobre el nacimiento. Con la reforma de Clístenes, en 508/7, basta con tener padre ciudadano para ser ciudadano. Sólo con el decreto de Pericles de 451, el derecho a ser llamado ciudadano necesita justificarse en la pertenencia de ambos genitores a la comunidad cívica.

El acto final del proceso permite, quizá, comprender su evolución. El decreto de 451 significa, al mismo tiempo, el cierre del cuerpo cívico y la autonomía de lo político. Al exigir la pertenencia de padre y madre al grupo de los ciudadanos, impone "la endogamia verdadera" y hace imposible el matrimonio con una extraña. Al omitir la estipulación de que ambos genitores deban estar legítimamente casados, rompe con uno de los principios organizadores de las sociedades de *casas* —la equivalencia entre herencia y sucesión— y separa definitivamente *casa* y *ciudad*, el parentesco y lo político. Por tanto, los atenienses han necesitado cerca de ciento cincuenta años para instituir el cierre de la *ciudad* y la autonomía de lo político.

Me parece que la lentitud del proceso puede ponerse en correlación con la organización de la comunidad soloniana, organización caracterizada por el mantenimiento de la estructura en *casas* y la adopción de un dispositivo matrimonial que no atribuye un lugar específico a las mujeres. Con la abolición de "los tributos públicos y privados", Solón no ha puesto término a la existencia

de las *casas*, sino a su jerarquía. Con la imposición de un procedimiento de *casas* “discretas”, Solón ha dejado a las *casas* de la nueva comunidad su carácter patrilineal de células masculinas que engloban a sus componentes femeninos. Colocada, con su “prolongación patrimonial”, bajo la tutela de su esposo, la mujer casada no tiene existencia social en tanto miembro de la comunidad, sino en tanto “parte” de una *casa* de la comunidad. También es lícito, siempre que se respeten las reglas del *contrato de matrimonio*, tomar una esposa legítima fuera del espacio cívico: las grandes *casas* no se privan de integrar esa posibilidad en sus estrategias matrimoniales. Por tanto, así las cosas, es lícito suponer que Solón ha fundado la condición de ciudadano sobre la base del nacimiento legítimo en una *casa* de la comunidad. El análisis de la definición clisteniana de la pertenencia al cuerpo cívico permite, tal vez, prestar apoyo a esta hipótesis.

Aristóteles no dice exactamente que a partir de Clístenes basta con tener un padre ciudadano para ser ciudadano. Atribuye al legislador una nueva denominación del ciudadano: en adelante, el ateniense debe agregar el nombre de su *demo* al nombre de su padre. La significación de esta doble titulación no deja lugar a dudas. Si el ciudadano lleva el nombre de su padre, es porque éste, al cumplir para él las formalidades del reconocimiento de paternidad, lo ha *hecho* hijo legítimo. Si el ciudadano lleva el nombre de su *demo* es porque los miembros del *demo* lo han *hecho* miembro de la subdivisión más pequeña de la *ciudad,* esto es, un ciudadano. A partir de 508/7, confieren la condición de ciudadano el padre, legítimamente casado, y el *demo,* es decir, hombres que no pertenecen a la *casa.* Ahora bien, antes de la reforma de Clístenes, se designaba a los atenienses con el nombre de su padre y el de su *casa.* En consecuencia, es probable que quienes confirieran la ciudadanía fueran el padre, legítimamente casado, y la *casa,* es decir, las generaciones continuadas de padres. Pero debo confesar que el estado actual de mis trabajos no me permiten profundizar esta hipótesis.

Conclusión. Sea cual fuere la solidez de los tres hitos que acabo de proponer, me parece claro que en una sociedad en que la escisión de parentesco y política tiene lugar muy lentamente, la investigación no puede separar el estudio del matrimonio y de la condición de la novia, respecto del estudio del surgimiento de la *ciudad* democrática.

Conclusión general

Esta investigación ha tenido como estímulo estas dos preguntas:

1) ¿Por qué en Grecia, desde el origen, la novia es dada con bienes?

2) ¿Por qué ese don gracioso va acompañado, en la Grecia de las ciudades, de disposiciones tan diferentes que hacen tan variable la posición de la mujer de una ciudad a otra?

Esta investigación desemboca en dos hipótesis: 1) Es posible que, en las sociedades helénicas de comienzos del primer milenio, el don gracioso de la novia se halle en correlación con una estructura en *casas* “discretas” y monógamas. 2) Si las ciudades griegas atribuyen a sus mujeres condiciones sociales tan diferentes es porque, en algún momento de su historia, han realizado opciones “políticas” distintas.

Esta investigación, por tanto, y desde el primer momento, ha pretendido colocarse en el campo de la interpretación, es decir, en el de la especulación, la aproximación, el error y la modificación. En consecuencia, es inexacta, pero tal vez no sea en ella todo inexactitud. Aristóteles, en su curso de *Metafísica,* comparaba al filósofo —y, sin duda, al investigador— con el arquero que dispara sobre una puerta. “El estudio de la verdad es, en cierto sentido, difícil, y en cierto sentido, fácil. Prueba de ello es que nada puede alcanzar adecuadamente la verdad, ni faltar por completo a ella… De manera que, respecto de la verdad, vale, al parecer, lo que dice el proverbio: ¿quién no clavaría la flecha en una puerta?”. Aceptamos este augurio, ¡y esperemos que no haya yo errado a la puerta! En efecto, se trata de una puerta secreta, pero que conduce, estoy persuadida de ello, al corazón mismo de las sociedades helénicas.

Aun cuando nos lleva hasta el corazón mismo del proceso de reproducción de las ciudades, el estudio de Claudine Leduc mantiene a distancia a las mujeres, lo cual es una manera de mostrar hasta qué punto todo se decidía al margen de ellas, incluso en la institución que se considera como la que más estatus y reconocimiento social les ofrece. Esto, sin recordar las escenas de matrimonio pintadas en los vasos y ya analizadas, donde la imagen ponía el acento sobre la transferencia de la mujer casada de un oikos *al* otro, *de un* kurios *al* otro. *Pero la reproducción de las sociedades pasa por la procreación, en la que reside lo esencial del destino femenino. Y precisamente al estudiar la procreación, Aline Rousselle, gracias a la perspectiva con que analiza documentos muy diversos, hace de las mujeres seres de carne y hueso. La vida biológica, ecológica y social de las esposas de la Antigüedad está marcada ante todo por la muerte: la que se produce en los partos, la que acompaña a los abortos y la que golpea a los hijos. En realidad, este destino biológico es modulado por la sociedad según los diferentes estatus de las mujeres en cuestión: una vez madre de los tres hijos exigidos por la ley, las esposas legítimas, las matronas, dejan a las otras, esclavas y concubinas, las tareas de reproducir el imprescindible rebaño humano y de satisfacer la necesidad de placer de los maridos, mientras ellas renuncian en parte a las relaciones sexuales. Aparece así a plena luz, en el seno del grupo de las mujeres, la desigualdad constitutiva del mundo antiguo. Sin embargo, esta ordenación sólo es provisional: al hilo de un discurso que valoriza las virtudes femeninas nace la idea de que los hombres también podrían practicar las mismas virtudes conyugales. Se forja entonces una concepción muy elevada del matrimonio legítimo, y las esposas, nuevamente convertidas en los principales objetos de deseo de los esposos, vuelven a enfrentarse con los peligros de muerte, que en otro tiempo habían dejado a sus compañeras menos favorecidas. La igualdad entre mujeres se hace a este precio. Entre el mundo sin mujer de los selenitas y un infierno en que las penas más crueles son compartidas por igual por mujeres y hombres, se insinúa el pensamiento cristiano.*

P. S. P.

La política de los cuerpos: entre procreación y continencia en Roma

Aline Rousselle

La visión de la génesis del mundo que transmiten los mitos griegos es la de un mundo sin mujeres, anterior a la creación de los seres humanos tal como son en el presente. Sin mujeres y sin trabajo: así era la edad de oro. Los mitos babilónicos y la Biblia presentan paralelamente un mundo anterior a la creación de la primera mujer, pero este mundo sólo cuenta con un hombre. En el siglo II de la era cristiana, un escritor griego de Asia, Luciano de Samosata (125-195?) inventó un mundo sin mujer, descubierto durante un breve paso por la luna, donde viven los selenitas.

No deben su nacimiento a mujeres, sino a varones; pues los matrimonios sólo tienen lugar entre varones y desconocen por completo hasta el nombre mujer. Allí, hasta los veinticinco años, uno es desposado, y a partir de esta edad, uno desposa a su vez activamente. No llevan a los hijos en el vientre sino en la pantorrilla. Cuando ésta ha concebido, la pierna se preña; llegado el momento se practican una incisión y extraen de ella un hijo muerto al que insuflan la vida exponiéndolo con la boca abierta al viento… Hay entre ellos una raza de hombres llamados dendritas. He aquí cómo nace. Se corta el testículo derecho de un hombre, se planta en tierra y de él nace un gran árbol de *chait*, semejante a un falo. Tiene ramas y hojas. Sus frutos son glandes de un codo de largo. Cuando han madurado se los recoge y de ellos se desgrana a los hombres. Pero sus partes sexuales son postizas: algunos las tienen de marfil, los pobres, de madera. Y con eso cubren y preñan a quienes han desposado.

La hinchazón de la pantorrilla *(gastér)* sustituye a la hinchazón del útero *(gastér* también ella) en una reproducción entre hombres. La diferencia sexual es reemplazada por la diferencia de edad, pero se mantiene la institución del matrimonio. En el Marruecos de nuestros días se ha recogido un relato de la creación que presenta una concepción semejante del nacimiento de los ángeles. El jefe de los ángeles rebeldes, Iblis, fecundó su pantorrilla izquierda con un pene situado en la pantorrilla derecha, y así se formaron huevos que incubó, y de donde surgieron los otros ángeles cuya reproducción será bisexuada. Con su falso candor, el magnífico texto de Luciano dice que los selenitas desconocen

hasta el nombre mujer: sin nombre, no hay existencia. Pero la función de reproducción queda asegurada de inmediato por la naturaleza que dota de medios adecuados a los individuos “machos”.

Había pasado un siglo desde la predicación del apóstol Pablo que anunciaba un mundo futuro en el cual ya no se encontrarían hombres ni mujeres (*Galateos*, 3, 28). Pero este nuevo mundo sin mujeres será un mundo sin reproducción: pues la reproducción es el destino de las mujeres.

En el mundo romano, lo mismo que en las otras sociedades, la sumisión del destino femenino a las condiciones de la mortalidad y de la fecundidad y a las condiciones de las habilidades de la obstetricia, no presenta un cuadro uniforme y absoluto de las vidas individuales. La sociedad imprime su figura particular a las vidas femeninas, incluso en lo que concierne más de cerca a la ecología. Por tanto, se examinarán en primer lugar los datos ecológicos, que no son compulsivos en absoluto; luego, las formas de una distribución social de los riesgos de la procreación, y, por último, las modificaciones de la disposición social que, a finales de la Antigüedad, produjeron los caracteres nuevos de la vida de las mujeres.

El destino biológico de las mujeres: los datos ecológicos generales

LOS RIESGOS DE MORTALIDAD PERINATAL DE LAS MUJERES

La máxima proximidad a la ecología: la mortalidad

Colocadas por propia definición sexual ante la responsabilidad de la reproducción del grupo, las mujeres del mundo romano al que se dirigía san Pablo, como todas las de las épocas anteriores a los progresos de la obstetricia y de la profilaxis neonatal, tenían un destino fijado por la maternidad. La demoecología —el estudio de las poblaciones en su medio— puede, sobre la base del estudio de los esqueletos, reconstruir el destino medio de esas mujeres: cuántos hijos y cuál era su esperanza de vida, comparable, durante los primeros años, con la de los varones, a no ser por el matrimonio y la maternidad. En el Imperio romano, cuya superficie en 117 de la era cristiana llegaba a los 5,18 millones de kilómetros cuadrados —luego reducido a 4,144 millones—, la población pudo haber sido de unos 60 millones de habitantes. Al nacer, la

esperanza de vida estaba entre los veinte y los treinta años. La mortalidad infantil debía de acercarse a los 200 por 1.000 (un quinto), lo mismo que en las sociedades preindustriales, esto es, hasta el siglo XIX. En las sociedades con tasa de mortalidad muy elevada, las diferencias de fragilidad entre las clases sociales casi no cuentan. Y por lo que toca a las mujeres, los riesgos de los partos son semejantes si la alimentación ha sido semejante, lo que no es seguro (estrechez de la pelvis, osamenta).

Es difícil ofrecer una estructura por edad de la población femenina del Imperio, más difícil aún que evaluar la de los hombres. Los niños están infrarrepresentados en la única documentación utilizable, la de las inscripciones, que concierne casi únicamente a las ciudades y a las clases alta y media. A menudo, cuando el marido había muerto antes que ellas, las mujeres no eran objeto de inscripción funeraria. Las inscripciones realizadas en África romana en memoria de mujeres muy ancianas son enormemente excepcionales. En realidad, cualquiera que fuera su posición en la familia, las mujeres no eran unidades a tener en cuenta. El censo romano de la República sólo contaba a las que, en calidad de herederas, debían suministrar prestaciones a los ejércitos. A finales del siglo III de la era cristiana, cuando Diocleciano hizo censar a toda la población del Imperio a fin de percibir el impuesto de capitación, mandó contar también a las mujeres, aunque de manera desigual: en Tracia, por ejemplo, en los dominios rurales, dos mujeres valían lo mismo que un hombre. Pero antes de esto, las mujeres no se contaban en ninguna parte.

Por tanto, hay una ecología, datos inmediatos de la vida femenina, y en el mundo romano la primera certeza es la del riesgo mortal que entrañaban los partos en todas las clases sociales. Se puede pensar que en la sociedad romana, lo mismo que en la de los tiempos modernos, entre el cinco y el diez por ciento de las mujeres que daban a luz morían, bien en el parto, bien como consecuencia del mismo. En el siglo I antes de la era cristiana, el gramático Varrón creía que las diosas Prorsa y Antvorta (Atrás y Adelante) —que son algo así como las dos caras de una misma diosa de los partos, *Carmenta*— debían sus nombres a las posiciones del niño en el nacimiento. El 11 y el 15 de enero, las matronas cuyos antepasados habían dedicado el templo de Carmenta festejaban entre ellas a la diosa en las pendientes del Capitolio. Cinco siglos después, Agustín de Hipona, lector de Varrón, dice que la diosa Carmenta revela el destino de los recién nacidos. Se ha relacionado el culto de las diosas Antvorta y Prorsa con la luna, alternativamente delgada y gruesa, lo que se compadece bien con los partos. Pero siempre, desde la época de Varrón, los nombres de las diosas se

relacionaban con las posiciones del niño. Agustín se rebeló vivamente contra la invocación a las diosas romanas, pero no podía impedir la invocación a la divinidad en esos momentos de peligro. Sugería que se invocara a Virtud y a Felicidad. Por otra parte, se daba el caso de que la mártir Felicidad había muerto en el anfiteatro de Cartago, junto a su dueña Perpetua, apresada con ella precisamente después de haber parido. La hagiografía de finales de la Antigüedad muestra que en las fiebres puerperales se invocaba a los santos. Las comadronas y los médicos jamás estaban seguros de llevar el parto a buen término. Tal vez para liberarlos de su responsabilidad, se inventó un supuesto peligro mortal en los partos que se producían a los ocho meses de embarazo, mortal para la madre y para el hijo, mientras que al niño de siete meses se lo consideraba viable y de nacimiento fácil. "Si la esposa es buena y dulce, y en este caso se trata de un bicho raro *[rara avis]*, nos lamentamos con ella cuando da a luz, nos torturamos si está en peligro", dice Séneca en un libro sobre el matrimonio.

Se sabía que la amplitud de la pelvis condiciona los partos. En las familias ricas, los médicos aconsejaban formar el cuerpo de la niña, como el del varón, con ayuda de vendajes que envolvían por completo al niño durante los dos primeros meses. La nodriza o la madre apretaban el vendaje a los hombros y alrededor del pecho, que se deseaba estrecho, dejando libres las caderas para lograr una pelvis grande (mientras que en los varones se comprimía las caderas).

Antes de los relatos cristianos de milagros, apenas disponemos de información acerca de los partos en los medios populares, pero es seguro que, tanto en partos como por infecciones perinatales, morían aristócratas. La muerte castigaba a las mujeres en todas las capas sociales. Tulia, hija de Cicerón, trajo al mundo un niño después de su divorcio y murió un mes después del nacimiento. Cicerón amaba a Tulia como a un hijo, pues utilizó las referencias a las consolaciones literarias para la muerte de los hijos varones. Escogió una de sus propiedades cerca de Roma para construir allí un templete en memoria de su hija divinizada.

A pesar de los peligros de los partos, lo que más obsesionaba a las mujeres era la esterilidad. Los médicos antiguos consagraron estudios a la amenorrea, que es uno de los síntomas de afecciones uterinas causantes de esterilidad secundaria. Las mujeres del mundo romano se dirigían a lo divino para tener hijos, tanto en época pagana como en tiempos cristianos. Según los textos antiguos, se conocía mejor la impotencia masculina producida por hambruna que la amenorrea producida por la misma causa y que es su paralelo. Durante las tan numerosas escaseces que conoció el Imperio, y particularmente a finales del siglo IV, tanto

los hombres como las mujeres perdían la capacidad de procrear. Pero, tanto por textos e inscripciones como por los relatos de milagros cristianos, nos es bien conocida la apelación a los dioses.

VER MORIR A LOS HIJOS

El segundo riesgo de pura ecología era el de ver morir a los hijos, ya durante el embarazo, ya en el nacimiento, ya en los primeros años. Todas las clases sociales estaban expuestas y acostumbradas a ello. Para consolar a una amiga que había perdido un hijo, Séneca le enumeraba los grandes hombres que habían conocido esa desgracia. En todas las civilizaciones del Imperio, las mujeres y sus esposos se dirigieron a las divinidades para obtener seguridad sobre el feto, el recién nacido y el infante. La seriedad de su preocupación queda de manifiesto en los exvotos: todos esos bebés envueltos, tallados en piedra y en madera, que se encuentran en Etruria o en Galia; y también en la enorme cantidad de encantamientos y plegarias inscriptas en papiros o en diversos materiales, como el "¡Matriz, ciérrate!" colocado debajo del dibujo de una mujer que se oprime el vientre, los cabellos revueltos, como en el momento del parto, en un amuleto egipcio en forma de útero cerrado con una cerradura. Hay boles mandeos de la región del Éufrates que llevan inscripciones contra las Lilits, demonios femeninos que matan a los niños en el útero de su madre. El profeta Elías protege de esos ataques a las mujeres. La Lilit encuentra al profeta Elías y le dice: "Señor Elías, voy a la casa de la parturienta que sufre la angustia de la muerte, fulana hija de zutana, para darle el sueño de la muerte y para coger al hijo que lleva en sus entrañas, succionarle la sangre y la médula de los huesos y devorarle la carne". No había decisión tomada acerca del momento preciso en que el alma entraba en el cuerpo del niño, dato común a todas estas sociedades. Pero todas abrigaban la certeza de que esa alma tenía dificultades para fijarse en la materia. Iba y venía, indecisa, dejaba muerto por un instante al niño, para luego regresar. Hasta el momento de la certidumbre final, se esperaba la resurrección del niño. Con su presencia, los hombres santos decidían a las almas a que habitaran los cuerpecitos. Los paganos conocieron esto tanto como los cristianos, y las madres pudieron esperar el regreso del alma de su hijo. Las cristianas lo esperaban al menos para que fuera posible un bautismo rápido cuando se instauró la práctica medieval de la tregua, breve resurrección que se concedía a los recién nacidos sin vida. Tampoco se puede contar estos pequeños muertos, pues se han disuelto en la tierra, no se los sepultó con los mismos

cuidados que a los adultos, y no siempre en los cementerios que se utilizaban para el resto de los difuntos. Cuando los cementerios antiguos nos los ofrecen, están a veces agrupados, a veces en cantidad excesiva para el total de tumbas. Lo que puede decirse proviene del conocimiento de otras épocas y de las inquietudes que madres y padres angustiados manifestaban en los santuarios. Los cómputos no serían más elocuentes.



La pintura de Pompeya muestra, en primer plano, a Aglae e Ilearia jugando a la taba arrodilladas en el suelo. En un segundo plano, a la izquierda, Latona acoge fríamente, aún enfadada, la mano de Niobe. Febe se acerca presurosa para reconciliarlas. Siglo I d.C. Nápoles, Museo Nacional.

Las leyes de Augusto sobre el matrimonio de los senadores y los caballeros, en 18 antes de la era cristiana, y sobre la herencia, en 9 de la era cristiana, exigían que los herederos estuviesen casados y fueran padres o madres. Se contaba un niño que hubiera vivido hasta los doce años en el caso de una hembra, y hasta los catorce en el de un varón, es decir, hasta la edad núbil oficial. Pero la mortalidad infantil era tal, incluso en las clases altas a las que la ley afectaba, que se concedió el beneficio de la plena capacidad de padre y madre de un niño si podían contarse dos hijos muertos con más de tres años y

tres bebés que hubieran vivido más de tres días. En sus consolaciones a las mujeres, Séneca recuerda los ejemplos de mujeres que habían visto morir a sus hijos, y sobre todo el de Cornelia, la madre de los Graco, que había visto morir diez de sus doce hijos antes de que le asesinaran a los dos sobrevivientes.

A finales del siglo IV, los esposos cristianos de la alta sociedad decidían dedicarse a la continencia perfecta después de haber cumplido ante su familia con el deber de procreación. Cuando la riquísima Melania, casada por sus padres a los catorce años, convenció a su marido de diecisiete años de que la siguiera por ese camino aceptó esperar el nacimiento de dos hijos. Su hijita murió antes de cumplir los dos años y luego perdió el varoncito que llevaba en sus entrañas, en un aborto provocado, sin duda, por las largas noches de plegaria junto a las tumbas sagradas. Para mostrar el interés de esta mujer por el prójimo, su biógrafo escogió una visita a una "mujer en peligro" cuyo útero retenía el niño muerto. En el mundo mediterráneo antiguo, el parto se realizaba siempre con todas las ataduras religiosamente desanudadas, y el mismo sentido tenía la intervención de Melania, ya que extiende sobre el vientre de la parturienta su cinturón desatado, regalo de un santo varón, lo que tiene como efecto inmediato la expulsión del niño. A finales del siglo IV, otros dos aristócratas decidieron consagrarse a Dios: Paulino de Nola y su mujer Terasia. También ellos quisieron antes asegurar su descendencia. Pero cuando murió el primer hijo, en esa muerte leyeron un signo de Dios, lo sepultaron cerca de un santo y renunciaron a la procreación. En la alta sociedad, los niños morían a pesar de los enormes cuidados que se les dedicaban. Los niños de la aristocracia romana durante el Alto Imperio no siempre eran amamantados por sus madres, pero las nodrizas se elegían cuidadosamente bajo consejo de los médicos y residían en la casa de los padres, donde se las vigilaba. Es imposible pensar que el amamantamiento por nodriza matara a los niños en la Antigüedad como los mataba en el siglo XVIII en la Europa de la Ilustración.

Las mujeres se interesaban por la resurrección del hijo, mujer o varón. Estaban influidas por las historias míticas de madres en busca de su hija raptada y llevada a los infiernos, como Deméter exigía la presencia de su hija Perséfone. Los coroplastas sirios han representado los reencuentros de la madre y la hija tiernamente atraídas una a la otra, según el modelo del abrazo de Eros y Psique. Amaban a Deméter, quien se había ofrecido como nodriza del hijo del rey de Eleusis, y era capaz de volver inmortal al bebé. Las mujeres de todo el Imperio se sintieron llevadas por Isis en su busca de Osiris, esposo e hijo descuartizado al que lloraban con la diosa todos los 28 de octubre. En las inscripciones funerarias

a sus hijos muertos asociaban a Isis a su dolor. Aun cuando por lo menos la mitad (y, en los grandes puertos, hasta el 85 por ciento) de las inscripciones ofrecidas a Isis en Italia hayan sido obra de orientales inmigrados, la otra mitad está formada por fieles occidentales. Esta compenetración entre las mujeres del Imperio e Isis no se basaba únicamente en un masoquismo femenino, ni en una falta de buen sentido, como tan crudamente lo expresaba Séneca —“lloran aunque no hayan perdido a nadie que bien se puede delirar una vez al año”—, sino en la experiencia de la muerte de los hijos.

La sociedad y la ecología

Las condiciones ecobiológicas de la vida femenina están muy marcadas por la organización social y en el mundo mediterráneo antiguo no hay posibilidad de elección: una mujer no escoge el celibato, no escoge el matrimonio, no siempre escoge, en caso de viudedad, un nuevo matrimonio.

Ya se ve que jamás hay una demoecología pura, como ocurre con los animales. Lo que se da siempre es una sociodemoecología, en la medida, por cierto muy importante, en que la sociedad regula las condiciones del destino biológico de las mujeres y, por tanto, de su mortalidad. A partir del momento en que los hombres actúan socialmente para regular la reproducción, y no necesariamente para salvar la reproducción global de la sociedad, es imposible hablar de ecodemografía ni de demoecología. En esta intervención humana se coloca a las mujeres en el centro de las manipulaciones sociales de la reproducción.

Edad en el momento de contraer matrimonio

En la Antigüedad griega y romana, lo mismo que entre los judíos, las mujeres estaban destinadas al matrimonio y a la maternidad. Aun cuando la práctica del infanticidio de niñas, que existió, fue muy restringida, antes del cristianismo son muy escasos los testimonios de mujeres que quedaban solteras. Las mujeres tampoco elegían a qué edad se casaban. En los contratos celebrados entre el padre de la novia y el marido no aparecía el asentimiento de ella. Para la cultura romana, la exigencia de consentimiento formal de la niña a la que su padre daba en matrimonio era un exceso.

Los romanos fijaron por derecho a qué edad una muchacha a la que su padre daba a un marido se convertía oficialmente en matrona, en esposa honorable, con todos los efectos del derecho del matrimonio: los doce años. En otras

civilizaciones del Imperio no existían tales matrimonios precoces, al menos antes de que la influencia romana dejara en ellas su marca distintiva. A las muchachas de la zona griega se las casaba después de la pubertad, entre los dieciséis y los dieciocho años. Antes de examinar la incidencia que ejercía sobre la vida de las jóvenes la edad que tenían en el momento de casarse, establezcamos claramente los criterios sobre la pubertad y sobre su índole social.

Pubertad

Los médicos de la Antigüedad dicen que las muchachas son púberes hacia los catorce años. Pero pensaban, con razón, que es posible actuar sobre la edad de la pubertad femenina. Se observaba, por lo demás, que el exceso de ejercicio podía interrumpir el crecimiento de los varones. Un médico de finales del siglo I llamaba la atención sobre la pubertad precoz de las niñas que no hacían ejercicio, y sobre todo de las que no trabajaban. Sugería casarlas muy pronto y recomendaba prudencia debido a la inmadurez de un útero demasiado joven para soportar la gravidez. Este mismo médico, que deseaba evitar la aparición precoz de las menstruaciones, aconsejaba el ejercicio físico a las jovencitas: el juego de la pelota y el canto en los coros. Las mujeres comprobaban que el ejercicio del canto y de la danza en los coros retrasaba la pubertad y entorpecía el ciclo menstrual. Sus reglas desaparecían durante el periodo de esfuerzo de los concursos de canto. No se equivocaba Rufo cuando prescribía el ejercicio físico, puesto que los estudios recientes han mostrado que la práctica regular del deporte retrasa en tres años la pubertad. En el medio romano, donde, a su juicio, se casaba demasiado jóvenes a las niñas, Sorano consentía en administrar un régimen destinado a adelantar las primeras reglas, a fin de casar a las muchachas a la vez muy jóvenes y púberes. Este régimen, a la inversa del de Rufo, prescribía no alimentar demasiado a las niñas y dejarlas descansar, al mismo tiempo que hacerles hacer ejercicios suaves y más bien pasivos, como los paseos en coche o los masajes. Estos dos regímenes nos prueban que los antiguos habían observado el efecto de los deportes o del trabajo físico sobre la pubertad de las niñas, y, por último, nos impiden la pretensión de atribuir a la pubertad una edad media distinta de la que esos mismos médicos nos indican: los catorce años.

Matrimonios precoces, a menudo prepuberales

Marcel Durry, al descubrir la práctica del matrimonio prepuberal de las muchachas de Marruecos, y al enterarse de que esos matrimonios se consumaban de inmediato, releyó los textos griegos y latinos del Imperio romano para descubrir en ellos prácticas idénticas. Pese a que el descubrimiento repugnó a los eruditos, hubo que aceptarlo. Sin embargo, hoy la discusión recae sobre la extensión de tal práctica. Hay muchísimos textos que dan testimonio de matrimonios muy precoces, como, por ejemplo, inscripciones funerarias de niñas casadas a los diez u once años. Pero ¿se consumaba el matrimonio? Otros textos más precisos dan a conocer madres de trece años, como la joven esposa del gran profesor de retórica Quintiliano, tan preocupado por la calidad de la enseñanza, por su moral y su suavidad. Un papiro que permite reconstituir la vida de una madre egipcia de la época romana la muestra también madre a los trece años. Pero es evidente que si son madres a los trece años, a los doce ya eran púberes. Por tanto, no son las inscripciones funerarias las que podrían decirnos si las casadas a los diez años, si las casadas impúberes, tenían relaciones sexuales con sus esposos.

La clave del problema no se halla en las estadísticas de las inscripciones, sino en la exposición de los médicos antiguos acerca de lo que se creía una necesidad natural para las niñas. La necesidad de casar a las hijas antes de la pubertad se imponía en el medio romano por una razón científica: para facilitar, gracias a una relación sexual precoz, el flujo de las primeras menstruaciones. En el medio romano para el que escribía el médico Sorano, que había llegado de Éfeso, se creía a pie juntillas que las niñas tienen una vagina obturada. Esta creencia muestra que los matrimonios prepuberales debían ser lo bastante numerosos como para que perdurara la idea de que era menester desflorar a las niñas antes de sus primeras menstruaciones. Las mujeres en general, y en particular esos diccionarios de ginecología que eran las comadronas, a cuyo discurso otorgaba seguridad la múltiple experiencia de su atención a niñas y a mujeres, han dejado que los hombres de Italia ignorasen la conformación de la vagina, desde el ocasional himen al cuello del útero. Pero no se opusieron en absoluto a los matrimonios precocísimos que ellas mismas habían vivido en el mundo romano. Por cuenta del marido, practicaban a la futura esposa exámenes de fecundidad que tenían por base el colorido del rostro, la amplitud de la pelvis, el aspecto general del cuerpo, que no debía ser ni demasiado fofo, ni femenino.

El matrimonio prepuberal de las niñas se extendió en el Imperio romano. También a las judías las casaban a los doce años. Lo mismo que en el derecho romano, la esposa debía ser fiel, y como el matrimonio no adquiría naturaleza

legal antes de que la esposa cumpliera los doce años, los maridos quisieron legislar acerca del adulterio de las niñas dadas antes de esa edad. El derecho romano, que no reconocía la validez definitiva de un vínculo matrimonial antes de que la esposa tuviera los doce años cumplidos, aceptó la pretensión de los maridos deseosos de acusar de adulterio a sus esposas menores de doce años.

Fueron los emperadores Severos los que, a comienzos del siglo III, aceptaron que el Estado sancionara a esta clase de adúlteras. Pero estos emperadores eran originarios de África y de Siria. Aunque es difícil decir si se trataba de una pura evolución del derecho romano, si el derecho romano influyó en el derecho rabínico o si fue a la inversa.

El Deuteronomio abordaba la situación de un marido que pretendía haber recibido su novia no virgen, pese a que el padre la había entregado como virgen (Dt., 22, 13-21). Entonces el padre estaba obligado a suministrar como prueba de la virginidad de su hija la ropa manchada con la desfloración cuando fue entregada al marido. Los rabinos de los primeros siglos del Imperio romano reconsideraron esta cuestión en un nuevo marco. El Deuteronomio juzgaba la ausencia de virginidad como una situación de prostitución de la muchacha mientras estaba en la casa de su padre. Este texto fue utilizado por los rabinos del Imperio para determinar las sanciones para el adulterio de la novia. Pero la cuestión a reglamentar guardaba un perfecto paralelismo respecto de las cuestiones de los romanos: el adulterio de una hija dada antes de la edad y todavía no oficialmente casada, lo que no era el caso en el contexto del Deuteronomio.

Este texto del Deuteronomio precisa bien que la prueba de la virginidad de la hija, prueba que aportaban los padres, era la sábana de la desfloración de bodas. En cierto modo, si la sábana manchada constituía la prueba, todas las niñas debían estar en condiciones de sangrar. La verificación manual que horrorizaba a san Ambrosio a finales del siglo IV era sin duda una invención romana, que debía prevenir la situación del marido que descubría, tras la ceremonia, la falta de la muchacha que se le había entregado como virgen. Esta verificación cristiana no hacía más que adscribirse a los procedimientos de control que las comadronas realizaban acerca de las buenas disposiciones de la muchacha para la fecundidad, también condenadas por el médico Sorano en el siglo II. Para los judíos, bastaba con la sábana, así como el temor a la revelación que constituía la ausencia de mácula. Y, sin embargo, las mujeres saben perfectamente que a menudo la desfloración tiene lugar sin sangre. En 1773, en su *Descripción de Arabia,* Carston Niebuhr transcribía los datos que había obtenido sobre la cuestión de la

virginidad de las muchachas, virginidad exigida por los maridos en el Yemen. El padre de la joven esposa tomaba precauciones, haciendo testimoniar que un día la niña se había caído de un camello. En ciertas familias se decía que la virginidad se perdía sin efusión de sangre, y las niñas producían antiguas testificaciones, que se conservaban en la casa. Por tanto, no se exigía a estas mujeres la “marca” de la virginidad, sino únicamente una vulva cerrada, que era precisamente la descripción que daba Sorano de la vulva de la mujer.

En el Yemen también se empleaba la química: el zumo del limón hacía que la sangre de las vírgenes se volviera verde, mientras que la de las mujeres desfloradas se ennegrecía. Sin embargo, Niebuhr afirmaba que había aprendido de los mahometanos que la conformación física de ciertas niñas no produce prueba alguna de su virginidad y que mitigaban esa ausencia con imitaciones o contaban que habían perdido la marca en forma accidental. La diversidad de conductas demuestra claramente que, por una parte, se disponía de la prueba irrefutable que era la sábana, y que, para los casos difíciles de anatomía no probatoria, se habían encontrado disposiciones adecuadas. Puesto que los hombres judíos del mundo grecorromano —en Palestina ya desde el siglo II antes de la era cristiana— habían perfeccionado una cirugía restitutiva de los prepucios a fin de poder presentarse en los gimnasios griegos, es posible que también existiera una cirugía de restitución del himen. En todo caso, se buscaban medios de restitución, puesto que Julio Africano pasaba por realizar con éxito tal operación. Del siglo I de la era cristiana al XVIII hay una gran distancia, pero la detallada y completa indagación de Niebuhr muestra acabadamente que la rigidez de la prueba anatómica se veía muy moderada por otros sistemas. Los judíos del Imperio romano pensaban que la primera relación sexual, en que la sangre de la desfloración ponía de manifiesto la virginidad de la esposa, nunca era fecunda. En consecuencia, para explicar los embarazos, imaginaban en este caso una desfloración manual previa. Tanta importancia se atribuía a la virginidad de la joven esposa, que para los romanos paganos de finales de la Antigüedad constituía un elemento esencial.

El deseo de tomar una esposa virgen aparece hasta en los tratados de los grandes predicadores cristianos. Juan Crisóstomo, a finales del siglo IV, en su afán de disuadir de un nuevo matrimonio a las viudas jóvenes, apela a acentos muy personales: “Así estamos hechos los hombres, ya lo he dicho: por celos, por amor a la vanagloria o no sé por qué otra razón, amamos sobre todo aquello de lo cual ninguna otra persona ha podido disponer y aprovechar antes que nosotros y de lo que somos los primeros y únicos dueños”. A comparar, pues, con los

vestidos y los muebles.

La historia de la virginidad de María y, luego, la de la instauración de una creencia en la virginidad probada, se infiltraron en un mundo griego y romano en el que no se había planteado dicha cuestión. Sin embargo, había exámenes de virginidad, puesto que la virginidad de la muchacha esclava aumentaba su precio. También en el mundo griego se adelantó la edad del matrimonio de las muchachas, que se calcó de la de las romanas, cuyo derecho se había extendido al conjunto del Imperio, de modo que parecía elegante casar una hija a los doce años o menos, al estilo romano. Los textos judiciales bizantinos conservaron huella de eso, como ha mostrado Evelyne Patlagean. Las mujeres expresan que fueron casadas a los once años, o "antes de la aparición del vello de la pubertad". A veces, el matrimonio se realizaba a condición de que no se consumara, pero un documento muestra que la promesa no se cumplió y que la joven fue definitivamente mutilada por relaciones demasiado precoces. Los documentos no son muchos, pero los comentarios de los juristas antiguos parecen indicar que no se trataba de una práctica infrecuente.

La edad de la pubertad es la de los comienzos de la fecundidad, y se casaba a la muchacha antes de la pubertad o apenas después. En la situación del mundo romano, las mujeres, a las que se casaba muy jóvenes, podían tener embarazos desde los trece a los cincuenta años. Si se piensa que en la época moderna una mujer casada a los veinticuatro años debía traer al mundo siete u ocho hijos en caso de que amamantara y de diez a quince si no amamantaba, ¿cuál podía ser la suerte normal de una muchacha romana casada a los doce años, aun cuando, y en las mismas proporciones, podía morir de muerte precoz? Si se tiene en cuenta que, tal como informan los estudios realizados sobre la época moderna, uno de cada cinco hijos mataba a la madre, los riesgos se multiplicaban considerablemente debido a la cantidad de embarazos posibles en un mundo que casaba demasiado jóvenes a las niñas, a menos que otros medios sociales permitieran a los hombres tener esposas muy jóvenes —lo que manifiestamente deseaban con fervor— y no matarlas.

¿Por la eliminación de los hijos?

¿Había una planificación familiar? ¿Y para quién?

Tácito, al recordar que los germanos consideraban vergonzoso limitar el tamaño de las familias, indicaba que ésa era una preocupación romana. También señalaba la condena que los judíos hacían del infanticidio y calificaba de

lujuriosos a estos hombres porque hacían demasiados hijos a sus esposas. Y también se asombraba de que los egipcios conservaran todos sus hijos. Los judíos del Imperio expresaban su diferencia respecto de los romanos precisamente en este punto relativo a la conservación de todos los hijos, como Flavio Josefo en el siglo I. En la misma Roma, bajo el Imperio, las leyes de Augusto podían incitar a conservar los primeros tres hijos. Se admitía tanto la exposición de los varones como la de las niñas: en términos de aceptabilidad, no hay diferencia entre estas dos cosas. Pero en términos de realidad práctica, no contamos con medios ciertos para establecer una igualdad, sino sólo con sólidas presunciones. En todo caso, las leyes de Augusto contaban tanto para las niñas como para los varones. Los padres romanos se aseguraban contra los riesgos de otra naturaleza: la creación de una nueva situación patrimonial. En una pareja romana casada en nupcias legítimas, el marido disponía del hijo, varón o mujer, en el momento del nacimiento. Si la madre estaba casada con arreglo al derecho romano, la decisión le correspondía al padre.

No podemos saber si eran muchas las exposiciones de criaturas, ni cuál era exactamente la distribución en las diversas clases sociales. Lo máximo que podemos asegurar es que los niños que se recogían en esa situación eran tantos como para que el derecho romano se preocupara y mencionara el hecho en las inscripciones. Por ejemplo, estaba prohibido recogerlos y luego adoptarlos, práctica aparentemente frecuente en Egipto. Al menos hay algo claro: si el niño no era deseado (puesto que, en caso de malformaciones, establecidas por la comadrona incluso antes de la aceptación del padre, ésta impedía que el niño quedara con vida), lo era ya desde la concepción misma, pero cuya llegada a término se ha esperado.

Hasta finales de la Antigüedad, los pobres abandonaron o vendieron a sus hijos. En el año 315, el emperador Constantino decidió que se daría a los pobres con qué alimentar y vestir a sus hijos para evitarles el infanticidio, prohibido por las nuevas leyes.

Por el derecho nos enteramos también de que los herederos tendían a eliminar un hijo futuro que pudiera tener pretensiones a la herencia. En este caso, la ausencia de *pater* impedía recurrir a la exposición. Pero el *pater* seguía siendo dueño de su descendencia aun después de su propia muerte. En su testamento podía precisar que debía exponerse a un hijo por nacer. El testamento podía precisar que, si nacía un varón, se lo desheredara y se dejara a la madre la responsabilidad de abandonarlo. En el caso de que naciera una mujer, la madre recibiría alimento para la criatura, siempre que el *pater* decidiera conservarla. El

aborto no era, pues, el principal medio para la interrupción definitiva y total del acrecentamiento de la familia.

En todos los casos, se trataba de la decisión del padre libre y romano sobre sus hijos legítimos. La madre romana, según la ley de las XII Tablas (siglo V antes de la era cristiana), podía ser repudiada por sustracción de parte, es decir, por haber sustraído a su marido el producto *(partum)* engendrado.

¿Disponían las mujeres de medios anticonceptivos de confianza?

¿Con qué medios contaban las mujeres para evitar los nacimientos no deseados por el padre y no correr el riesgo de exposición ni de infanticidio?

La práctica del *coitus interruptus*, cuya eficacia era escasa, casi no se empleaba, y de todos modos recaía íntegramente en el marido. Los médicos desaconsejaban a los hombres que retuvieran la eyaculación al final del coito, pues lo consideraban muy pernicioso para los riñones y la vejiga.

Por otra parte, no se intentó la esterilización quirúrgica, a pesar de que se sabía cómo practicarla en hembras de animales, en particular en las cerdas, y aunque hasta se practicaban vasectomías en los atletas de los grandes centros deportivos, tal como nos informa Galeno, quien en el mismo texto describe la esterilización de cerdas en Capadocia.

Las mujeres del mundo romano tenían la idea de que se puede evitar la concepción. Lo que sabemos al respecto se lo debemos, evidentemente, a escritos de hombres, y en particular de médicos. Por ejemplo, se imaginaban que si el esperma masculino era absorbido íntegramente por la matriz, no había duda de que la mujer concebiría, y que la inversa era igualmente cierta. En consecuencia, incorporarse rápidamente después del acto y, eventualmente, lavarse, parecía un buen método anticonceptivo. Las mujeres empleaban también diafragmas. Sabemos muy bien que tanto los diafragmas como las irrigaciones tienen una eficacia muy limitada.

Pero, sobre todo, ingerían pociones cuya composición se asemejaba a la de los abortivos. En este mundo mediterráneo no se temía el empleo generalizado de purgantes y eméticos violentos en la medicina de los hombres. El eléboro, cuyo peligro se reconocía abiertamente, se administraba en casos difíciles, en perfecto conocimiento del riesgo mortal que entrañaba. Se consideraba la matriz como una víscera más, que se trataba con purgantes eméticos: se la hacia vomitar. Para ella se habían descubierto eméticos violentos emenagogos eficaces que provocaban hemorragias. Era también perfectamente sabido —lo mismo que en

el caso del eléboro, que, por otra parte, se utilizaba en pesarios eméticos de la matriz— que se trataba de productos peligrosos. Las mujeres bereberes del Atlas marroquí emplearon incluso en el siglo II pociones a base de artemisa (ajenjo) que protegía de concepciones no deseadas a las muchachas no casadas. La poción actúa eficazmente, y no provoca esterilidad secundaria. Pero si bien la artemisa entra en la composición de pociones antiguas, no es el único producto y no podemos decir si realmente se prefería las pociones eficaces a las otras. Bastaba alternar un medio eficaz y un medio de alto riesgo para eliminar la seguridad.

Si las mujeres deseaban limitar los partos, han de haber recurrido a los abortivos, cuyas recetas son harto abundantes.

El aborto y sus peligros

Por los abortos espontáneos se sabía muy bien que el aborto podía ser mortal. Pero no era ésta la razón que impedía a los médicos participar en él: un aborto podía ocultar un adulterio al que no debían contribuir, pues corrían el riesgo de ser objeto de una sanción penal idéntica a la de los amantes. El médico Sorano no aceptaba provocar un aborto, a no ser que el útero de una mujer demasiado joven corriera peligro de desgarramientos definitivos. El primer peligro era, pues, el de la herida de un útero todavía inmaduro, debido a la juventud de las esposas romanas: en este caso, los médicos recomendaban incluso el aborto y hasta los medios quirúrgicos (sondas).

Conocemos la práctica del aborto en el mundo romano gracias a dos tipos de fuentes: por una parte, los tratados literarios y médicos; por otra parte, los textos jurídicos que condenaban a las personas que administraran la poción, en caso de que la paciente muriera. Indicio suficiente de la gravedad de los riesgos que encerraba el aborto. El fracaso de una intervención abortiva quirúrgica se calificaba de asesinato si los medios habían sido mecánicos, como, por ejemplo, sondas metálicas. Si a la ingestión de la poción seguía la muerte, el delito era de envenenamiento. Por tanto, lo que constituía el objeto de la represión no era el aborto, ni siquiera la eliminación de un niño cuya vida pertenecía al padre, sino la muerte de una mujer.

En realidad, si la mujer moría, quien hubiera preparado la poción abortiva —hombre o mujer— era acusado de envenenamiento o de magia maléfica. Los romanos no distinguían correctamente entre venenos, filtros de amor y drogas. Un “veneno” era bueno mientras no matara. La poción, cuyos efectos son

imprevisibles, actúa sin la responsabilidad de la paciente. Únicamente la persona que la administra puede haber hecho de ella una bebida maléfica y, por tanto, ser sometida a la justicia. Si, en el caso de muerte incomprensible, se suponía el envenenamiento, había que obtener la confesión del envenenador. Pero en el caso particular de los abortivos, se conocía a la persona que había administrado la poción y podía iniciarse proceso en forma inmediata. Por otra parte, lo mismo ocurría en el caso de los afrodisíacos. Si la mujer moría, la poción se transformaba en mal veneno y se convertía en tema de derecho. La decisión de presentar demanda ante un tribunal pertenecía al marido: él era quien decidía si su esposa había sido víctima de *injuria*. Según los términos de la ley, quien administraba el veneno, bueno o malo, era generalmente una mujer. La que mataba a una amiga ayudándole a abortar corría el riesgo de ser repudiada, perder su dote y sufrir una condena penal.

La vida biológica de las mujeres estaba inextricablemente entretejida con el modo social de reproducción de la comunidad humana de las sociedades mediterráneas. La pubertad misma, que podría aparecer como un hecho ecobiológico puro, estaba condicionada por el modo de vida adulto de las niñas, a las que muy pronto, en las clases bajas, se las ponía a trabajar, y, en las altas, se las iniciaba en el ejercicio físico, al igual que a los varones. Con la mortalidad como único valor constante, la natalidad resultaba imposible de calcular, y menos aún la fecundidad; más adelante se verá por qué. Las condiciones generales de la vida biológica de las mujeres, de su destino materno, eran tales que los riesgos mortales de los embarazos múltiples o de los abortos constituían el horizonte normal de la vida femenina. Una disposición social ha modulado este riesgo en todo el Imperio en función de las clases sociales. Lo que se pedía a las mujeres, tanto en las ciudades como en las etnias de tipo no cívico, era, en efecto, que aseguraran algo más —distinto— que la reproducción global de la población: la transmisión de estatus privilegiados, y, para las mujeres de condición inferior, la reproducción del material humano sobre el cual descansaba la civilización.

La distribución de las tareas: la protección de las mujeres de rango superior

Entre las sociedades con elevada tasa de mortalidad, como todas las que

preceden a la nuestra, las diferencias de organización de las poblaciones proviene de la disposición social que define la función de las mujeres. En las sociedades antiguas se puede distinguir la selección de mujeres destinadas a la reproducción de las personas valorizadas, que son los ciudadanos o los miembros de una etnia consciente de su definición (como la de los judíos). En este mundo de muchachas casadas muy jóvenes, es menester examinar cómo se pudo limitar la cantidad global de nacimientos actuando sobre su distribución (pues en realidad no se puede limitar la fecundidad de las mujeres que tienen relaciones sexuales, ni la mortalidad infantil).

Para las sociedades del Mediterráneo antiguo, no hay otros datos ciertos, excepto el de que la mortalidad oscilaba alrededor del 40 por mil: ni la cantidad de hijos concebidos, ni la cantidad de abortos, ni los infanticidios, ni la eliminación preferencial de hijas. Y el que falten datos respecto de todo esto se debe, pura y simplemente, a que los antiguos hablaban de estas prácticas con absoluta tranquilidad, hasta el momento en que los judíos, y luego los cristianos, se las atribuyeron a los paganos para reprochárselas. Tenemos la certeza de que la anticoncepción, el aborto, el infanticidio, la eliminación de las hijas, todas estas cosas, constituyeron prácticas reales, pero siempre ignoraremos en qué proporciones.

En el vasto mundo mediterráneo que se originó como consecuencia de la conquista romana vivían pueblos cuyas costumbres o cuyos derechos escritos entrañaban notables diferencias en materia familiar. Las prohibiciones de parentesco para la conclusión de las alianzas matrimoniales (es decir, las definiciones del incesto), las leyes de transmisión de la cualidad cívica o la étnica y la posición de las mujeres en esta transmisión se vieron confrontadas, comparadas, y finalmente jerarquizadas como normas éticas, aun cuando en todas partes se habían admitido esas diferencias como normas étnicas. En la medida en que la sociedad reconocía la supremacía romana, los que deseaban entrar en la comunidad de los vencedores se vieron llevados a adoptar sus leyes. La unificación de los pueblos del Mediterráneo romano en el derecho romano a comienzos del siglo III y luego en las reglas establecidas por la Iglesia cristiana (reglas no totalmente integradas en el derecho de los reinos occidentales o del Imperio bizantino) transformó la vida de las mujeres de la zona que contribuyó a la formación de la civilización occidental.

Reproducción y estatus

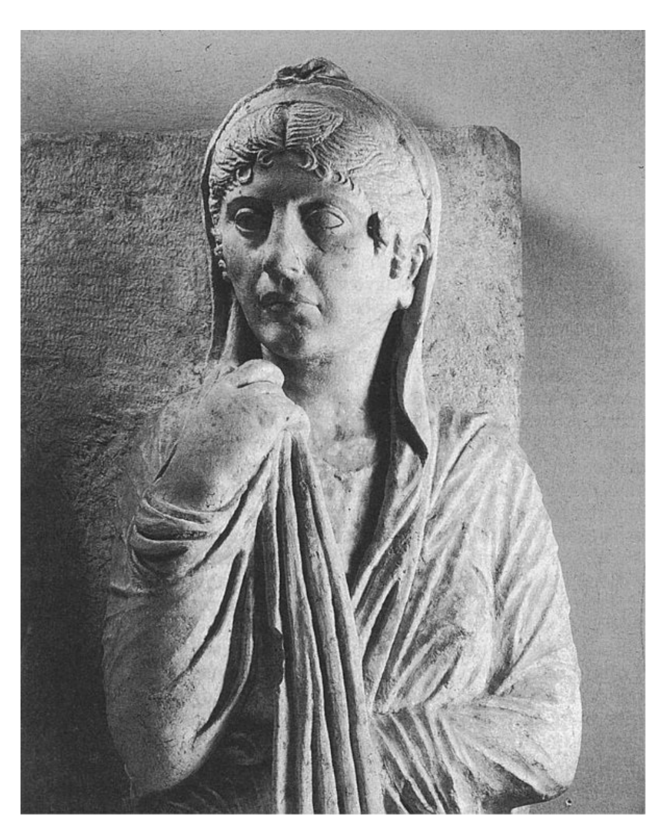
Todas las sociedades fundaban las diferencias sociales sobre el estatus de las

personas. Las mujeres se integraban en esta jerarquía de estatus y las mujeres libres y propietarias de esclavos se preocupaban por la reproducción de sus bienes serviles. Las mujeres esclavas reproducían la masa servil.

La reproducción de los esclavos

Un corte separaba libres y esclavos, y esto en todas las sociedades del Imperio. Cada una de estas sociedades velaba para que sus miembros no cayesen en la esclavitud, y restituía sus derechos a los que recuperaban el estatus de libertad. Así como un romano no puede tener una esclava romana, un judío no puede tener una esclava judía, ni un griego una griega. Una mujer violada en cautiverio conservaba en Roma su estatus de mujer honrada, de la misma manera que un ciudadano recuperaba su plena capacidad jurídica.

El propietario de esclavos, el hombre libre o la mujer libre que se convertía en dueña de sus bienes propios, controlaba los nacimientos en el mundo de sus esclavos. Esto era igual en el mundo griego —con los ejemplos que proporciona el Egipto romano— que en el mundo occidental romano. Cicerón había traducido *El Económico* de Jenofonte, libro de éxito del cual se había escrito un resumen en el círculo que rodeaba a Aristóteles. Allí se podía aprender que una gestión sana del capital servil exigía la separación de hombres y mujeres, y que su unión se autorizaba oportunamente como recompensa. A los esclavos se les impedía unirse a los esclavos o esclavas de otro amo. En el mundo romano, a partir del 52 de la era cristiana, una mujer libre que se unía a un esclavo sin el consentimiento del amo se convertía también ella en esclava. En Roma, la venta de una esclava estéril fue objeto de muy serias discusiones jurídicas. Se concluyó que la venta quedaba sin efecto si la esterilidad provenía de una enfermedad, pero no si era congénita. El término de comparación de los jurisconsultos era, en este caso, la venta de una cerda estéril, esto es, castrada, cuya devolución el vendedor estaba obligado por ley a aceptar en caso de no haber informado lealmente al comprador. Se comparaba también el eunuco, que podía ser devuelto al vendedor como un enfermo no declarado (sin embargo, los eunucos guapos se vendían más caros que los otros hombres). Es instructiva la comparación de la mujer esclava con la cerda. Dejando aparte a las reproductoras, se castraba a las cerdas porque así tenían la carne más dulce y comestible. Por tanto, había cerdas destinadas al placer gustativo, y cerdas destinadas a la reproducción: la declaración era obligatoria antes de la venta.



Estela funeraria de mármol; representa en bulto redondo una mujer con velo. Primera época imperial romana. Roma, Museo Capitolino.

En la misma situación se encontraban las esclavas: algunas, para la reproducción; otras, para el placer de sus amos. Y así fue hasta el siglo VI de la era cristiana. El obispo Cesáreo de Arles preguntaba si las mujeres libres que ingerían drogas abortivas soportarían que sus esclavas domésticas o las mujeres de estatus colonial (agricultoras fijadas a la explotación rural) hicieran lo propio, cuando lo que las amas querían era que reprodujeran el cuerpo servil. Aun admitiendo que en esa época la afluencia de esclavos ya no se obtenía por las guerras, sino más bien por la reproducción, el razonamiento perduró por largo tiempo. Se comprueba que el interés por la reproducción de los esclavos cambió de signo cuando éstos dejaron paso a los colonos, campesinos libres, pero dependientes ligados a su tierra. En este caso, las amas actuaban como propietarias de otras mujeres, como amas de cuerpos inferiores, exactamente como los amos. Para las mujeres distinguidas de todo el Imperio, los sentimientos se gobernaban ante todo por el estatus, el de ellas y el de los demás. Incluso, a finales del siglo II, amas cristianas de Alejandría, sin pensarlo, se hacían lavar por sus esclavos masculinos: no los veían como hombres.

La libertad sexual de los esclavos, que beneficiaba esencialmente a los

varones, era en el mundo antiguo un cliché. En el siglo IV, una pieza cómica de teatro, escrita en Galia, hacía enunciar las alegrías de la esclavitud a un personaje: ir al baño por la noche con las sirvientas, tener desnuda en los brazos a la que el amo apenas podía ver vestida. Completa promiscuidad que se ve desmentida por las inscripciones de esclavos, a imitación del lenguaje del matrimonio de los libres.

Mujeres libres y transmisión del valor cívico o étnico

Hasta el año 212 —en principio— otro corte atravesaba la organización mediterránea de las ciudades, entre ciudadanos y no ciudadanos, con medios para integrar a los extranjeros en el estatus cívico, o incluso de transmitir los estatus gracias al acuerdo de matrimonios legítimos entre dos pueblos. Los judíos, cuyo régimen no era el de la ciudadanía, también podían admitir matrimonios con no judíos. Estas uniones no eran "matrimonios mixtos", en la medida en que se cumplía la integración en la comunidad: la de un hombre, por el estudio y la circuncisión; la de una mujer, por un procedimiento no físico. Los romanos habían concluido acuerdos con los pueblos italianos desde las primeras conquistas, y cada vez que daban el derecho latino a una ciudad o a un pueblo, este derecho implicaba la posibilidad de matrimonio romano legítimo. Las ciudades griegas eran más remisas a la concesión del derecho de ciudadanía a extranjeros, aunque fuesen griegos. Las ciudades griegas de Egipto no reconocían los matrimonios de griegos con egipcias. Una gran parte de las poblaciones del Oriente griego, puesto que no tenían ni derecho griego, ni derecho romano —por ejemplo, en Siria, en Palestina o en Egipto—, al llegar a Occidente se encontraron en situación de extranjeros sin derecho de matrimonio con las poblaciones de derecho latino, que eran mayoritarias. Las cuestiones de ciudadanía, por tanto, estaban presentes por doquier, y su importancia era vital dado que se trataba de matrimonio y de transmisión de estatus cívico o étnico.

Ahora bien, estas sociedades, aun cuando diseminadas en el conjunto mediterráneo, asignaban a sus mujeres lugares diferentes en la transmisión del estatus cívico o étnico. En los casos de matrimonios entre esposos del mismo estatus, no se planteaba esta cuestión. En todas partes, dos esclavos tenían hijos esclavos; en todas partes, dos ciudadanos o dos miembros de la etnia traían al mundo hijos a quienes la comunidad reconocía como sus miembros. Pero eran diferentes las reglas relativas a los hijos de uniones ilegítimas, reglas que indicaban la posición de la mujer en la transición.

En derecho romano, una mujer que traía un hijo al mundo estaba en alguno de los siguientes casos: o bien estaba casada en bodas justas (legítimas, con plenos efectos de derecho), y era matrona; o bien era concubina, matrona; o bien, por último, estaba sometida a la acusación de estupro o de adulterio, y ya no era matrona. Siempre que fuera matrona, daba a su hijo al estatus cívico romano, tuviera o no el niño un padre legítimo.

La ley judía daba la condición de judío a todo niño nacido de una judía, aun cuando fuera bastardo y de rango inferior. La transmisión de estatus por la madre estaba marcada por la filiación materna indicada a veces por los hombres en sus inscripciones: fulano, hijo de zutana (matronimia del muchacho).

Las ciudadanas griegas jamás transmitieron su estatus a sus hijos ilegítimos. En Mileto, un ciudadano y una extranjera dan a luz un bastardo; un extranjero y una ciudadana, a un extranjero. Cuando la ciudad, que, de acuerdo con el modelo ateniense, exigía la ciudadanía de ambos padres, se decidió —en situación de oligantropía— a conceder el derecho de ciudadanía a los bastardos, esto sólo tenía lugar en el caso de hijos de un ciudadano y una extranjera. Se puede decir que la transmisión descansa fundamentalmente en el padre. Pero no es ésta la situación en el derecho romano ni en el derecho étnico de los judíos. Entre los romanos y los judíos, la mujer valorizada por el estatus daba a luz hijos que, ya al nacer, tenían el estatus de la madre.

Pero, en todos los casos, el primer interés de las sociedades era el que sus ciudadanos nacieran de matrimonios legítimos. La sociedad romana y la sociedad judía, contrariamente a la de los griegos, admitían la transmisión de estatus cívico o étnico mediante uniones no legítimas. El emperador Augusto, por ley Julia, había hecho entrar en el derecho las uniones entre libres de nacimiento y libertos, con la única excepción de los hombres y las mujeres de familias senatoriales. Entrar en el derecho romano era acceder a la posibilidad de uniones en un mundo muy vasto. Cuando los judíos integraban a los no judíos como prosélitos, admitían, como los romanos, la entrada de éstos en su etnia. Admitían también en ella esclavos paganos manumisos y autorizaban los matrimonios entre personas de rangos desiguales.

LA FIDELIDAD DE LAS ESPOSAS

Las mujeres honorables: las verdaderas esposas

En todas las civilizaciones, las mujeres casadas transmitían el estatus valorizado. Mediante tres leyes, en 18 y 17 antes de Cristo y en 9 de la era

cristiana, Augusto había revolucionado el derecho de la familia romana. Obligaba a las capas superiores de la sociedad al matrimonio y a la fecundidad, y sancionaba su resistencia con incapacidades para heredar. Estimulaba a contraer uniones legítimas y mandaba que el Estado se hiciera cargo del control de la fidelidad de las esposas matronas, a la vez que instala a la familia y a los vecinos a denunciar los adulterios, so pena de sufrir una condena por proxenetismo y, por tanto, la pérdida del estatus de honorabilidad.

La fidelidad de las mujeres en el matrimonio era una exigencia de todas las civilizaciones del Imperio de las que tenemos testimonios. Las otras etnias, las otras comunidades, a veces tenían el derecho a matrimonio con los romanos y, por tanto, los matrimonios legítimos de este tipo estaban tan protegidos como los matrimonios romanos. Las que seguían su propio derecho protegían también las uniones legítimas contra el adulterio: se encuentra aquí una comunidad completa de sociedades mediterráneas antiguas.

La extensa novela de amor de Caritón *Las aventuras de Querea y Callirroe*, escrita, sin duda, en el siglo I de la era cristiana, comienza con un matrimonio por amor que un calumniador trata de deshacer. Querea, falsamente informado de la infidelidad de su mujer, entra en su casa como un loco y da a Callirroe una patada tan violenta en el estómago que ella cae, la toman por muerta y sólo recobra la conciencia después de haber sido sepultada en una tumba. Ella todavía lo ama y lo reencontrará con felicidad tras una serie de aventuras picarescas, admitiendo perfectamente la furia del marido. Hombres y mujeres estaban de acuerdo: el hombre engañado experimenta una furia justa.

La prevención del adulterio: el atuendo protege a la matrona

Los hombres temían exponerse a las penalidades de los adulterios y querían saber con qué mujer tener relaciones. Cuando los autores satíricos evocan los dramáticos inconvenientes de las relaciones con mujeres casadas (que, para un hombre, es la definición del adulterio) —sorpresa y temor al primer ruido, la complicidad de la sirvienta que acecha la llegada del marido— no precisan la clase social de la mujer. Lo que sí se describe, en cambio, es el atuendo de la mujer honorable, la de todas las romanas esposas legítimas, viudas o divorciadas, vestimenta que permite ver sólo el rostro, nada más que el rostro:

> Si quieres saborear un placer prohibido y, por así decir, defendido como plaza fuerte (que es justamente lo que te hace perder la cabeza), mil obstáculos se levantan ante ti: guardias, literas, peinados, parásitos, túnica que cae hasta los talones, grandes capas que todo lo ocultan. La cortesana muestra su mercancía, dice

el poeta, mientras que de la mujer honorable sólo se ve el rostro,

decía Horacio (68-8 a.C.) al final de su vida, en una época que conoce a la vez el periodo de mayor libertad de costumbres en Roma y las rigurosas leyes de Augusto contra el adulterio. Entre los riesgos de los amores adúlteros, Horacio enumeraba la tortura para los esclavos, a los que les quebraban las piernas, y la pérdida de la dote para la esposa infiel.

Cuando Horacio escribió su segunda sátira, las leyes de Augusto sobre el adulterio ya eran aplicables. Al pasar revista a las maneras de cultivar con buena conciencia los contrarios evoca las cuestiones de dinero antes de pasar al sexo, el cual, por otra parte, se relaciona en última instancia con el dinero. Uno busca las esposas de los ciudadanos, vestidas hasta los pies; otro sólo se interesa por las prostitutas. Y aclara: los adúlteros viven en el temor, su voluptuosidad está siempre intranquila. Temen caer del tejado donde se han refugiado, ser fustigados a muerte e incluso ser castrados.

Horacio suponía que, al salir veladas, las mujeres honorables engañaban acerca de la mercancía: se inquietaba sobre todo por saber si, debajo de esa ropa, había nalgas. Las mujeres honorables evitaban atraer las miradas. Salían con la cabeza cubierta por un velo o por un manto, tanto en Roma como en el Oriente griego. Por otra parte, salían muy poco. Por ejemplo, para comprar la vestimenta se enviaba a mujeres de edad o muchachitas muy jóvenes. Durante la República, los hombres podían divorciarse si su esposa salía con la cabeza descubierta. Plinio se complacía de que su mujer fuera a escucharle leer sus obras, “con un oído ávido, detrás de una cortina”. En Roma, las estatuas de culto de la diosa Pudicitia estaban cubiertas por un velo.

El velo o el manto sobre la cabeza constituían una advertencia: he aquí una mujer honorable, a la que no hay que acercarse so pena de graves sanciones. La mujer que salía sin su velo, con ropas de sirvienta, no contaba con la protección de la ley romana contra los agresores, quienes se beneficiaban entonces de circunstancias atenuantes. Cuando los cristianos pidieron a todas sus mujeres que se cubrieran la cabeza (Pablo, I *Cor.*, 11. 10) les dieron a todas el aspecto de mujeres intocables, de mujeres honorables, lo que, a la luz de sus respectivos derechos, no todas eran en realidad. Así como los esclavos varones podían permitirse llevar la toga o el palio, vestimenta de los hombres libres, así también las mujeres cristianas de todas las condiciones sociales adoptaron el velo, aunque no la vestimenta de las matronas. Signo de sujeción, evidentemente, tanto para las matronas como para las cristianas de rango inferior, pero también signo de

honor, de reserva sexual, y, por tanto, de dominio de sí mismas.

Se consideraba que estas mujeres honorables tampoco seducían a sus maridos mediante los artificios de los afeites, los perfumes y los peinados.

“Casarse para hacer hijos”

La fórmula jurídica del matrimonio romano definía éste por su finalidad: la procreación. Las esposas romanas debían hacer tres o cuatro hijos, lo que les valía una dispensa de tutela: tres hijos para la nacida libre, cuatro para la manumisa. Las leyes de Augusto habían prohibido recibir legados a los hombres no casados entre los veinte y los sesenta años y a las mujeres célibes (aunque fueran viudas o divorciadas) entre los dieciocho y los cincuenta años. Las mujeres, como los hombres, debían estar casadas y tener por lo menos un hijo a los veinte años, y los hombres a los veinticinco. Ellas debían estar casadas, e incluso casadas en segundas nupcias, al año de viudedad y a los seis meses de un divorcio. Bajo Adriano, la mujer pudo contar sus hijos ilegítimos, es decir, los que había tenido en la época en que era concubina, probablemente de su patrón, y agregarlos así a los de su marido, probablemente un liberto que se casaba con el consentimiento del patrón. Lo esencial era haber contado un hijo, aun cuando no viviera, y para tener la certeza de ello era necesario haber traído al mundo tres que hubieran vivido más de tres días.

Temor a la esterilidad

La familia, tanto la de ellas como la de sus maridos, esperaba, al igual que toda la sociedad, que las mujeres dieran los tres hijos que la ley exigía a fin de que su esposo pudiera recibir las herencias y los legados que le llegaban, legados que, a falta de hijos, iban a parar, en su mayor parte, a los parientes que fueran padres de familia o al Estado. Casadas “para hacer hijos”, según la fórmula del derecho romano, se preocupaban si el hijo tardaba en llegar. Los padres estériles se dirigían a los dioses en los santuarios: el modelo era la pareja de los padres de Pitágoras. Las inscripciones votivas de los santuarios de Esculapio agradecían a veces la obtención de un nacimiento. Las mujeres consumían contra la esterilidad remedios tan peligrosos como los abortivos. En plena época cristiana, la emperatriz Eusebia, esposa de Constancio II, murió a causa de una droga contra la esterilidad, ella, que había provocado la muerte del hijo de Helena (esposa del futuro emperador Juliano) y que finalmente había hecho ingerir un

remedio mortal a Helena. Las mujeres se dirigieron primero a los santos, luego a las reliquias.

La esposa modelo de la que poseemos un largo elogio, esposa sin hijo, había propuesto la separación a su marido, para que éste tuviera una esposa fértil.

Protección de los hijos y continencia femenina

Las mujeres y su medio temían los abortos, y pedían consejos a los médicos. Para proteger al niño en gestación, los médicos preconizaban la abstinencia sexual durante el embarazo, y para proteger al hijo lactante, excluían las relaciones sexuales durante el amamantamiento.

Como Aristóteles decía que una mujer deja de tener leche en el momento de volver a quedar encinta, uno se pregunta cuándo tenían lugar las relaciones sexuales entre los esposos. A mi criterio, los documentos médicos que aconsejan a los maridos prever la fecha y las condiciones del acto sexual fecundante prueban que a menudo las relaciones conyugales de las parejas más ricas se limitaban a los momentos necesarios para la concepción de los hijos indispensables y durante un periodo de tiempo lo más corto posible, por lo que los hijos probablemente tendrían entre sí muy poca diferencia de edad, tanto más cuanto que las mujeres romanas de la clase superior no amamantaban a sus hijos, pese a los deseos de los médicos.

No más de tres hijos: limitación de los embarazos

La continencia de las esposas y la ordenación social

¿Cuántos hijos traían al mundo las romanas que se casaban a los doce años y que, en la clase alta, no los amamantaban? Si un hombre de treinta años se casaba con una muchacha de quince, y si el marido moría a los cuarenta y cinco, en quince años la pareja podía dar a luz siete hijos, a condición de que la esposa les diera de mamar. Eran grandes las probabilidades de que la esposa también muriera antes de haber tenido esos siete hijos. En realidad, si los cónyuges vivían, podía nacer una quincena. Entre los catorce y los veinte años, una mujer había dado sus tres hijos legales, hijos para el censo, como se decía. ¿Qué pasaba después?

Ante todo, observamos que las grandes familias se extinguían. Bajo Nerva, hacia el año 100, sólo quedaba la mitad de las familias senatoriales que había en 65. En 130, restaba una sola de las cuarenta y cinco familias patricias restauradas

por Julio César en 45 a.C. Si las familias de la clase alta se extinguían, cabe imaginar los siguientes esquemas: exposición de hijos una vez conseguidos los tres indispensables, lo que es difícil de creer y supondría la exposición de diez bebés por cada mujer; entre los pobres, exposición y venta, en particular de niñas de menos de diez años, a los proxenetas del siglo VI; cambio de mujer por divorcio, pero entonces la cantidad de hijos sería mayor para el hombre. Nunca tuvo nadie interés en divorciarse: más valía un arreglo. Los divorcios romanos pertenecían a la crónica sensacionalista, los mencionaban los medios de comunicación, es decir, los chismorreos de los historiadores romanos. Los matrimonios estables no tienen historia. Además, las mujeres romanas podían tomar la iniciativa de la separación, asumiendo los riesgos de su dote, iniciativa de la que no disponían las mujeres judías. Las romanas que se hacían judías estaban condenadas a perder ese derecho. Las judías que se hacían romanas, que vivían sometidas a dos derechos, no podían repudiar a su marido.

La prosecución de las relaciones sexuales —con la condición de que el marido las deseara y no se contentara con las uniones procreadoras— exigía el empleo de ciertos recursos. Hemos dicho que la anticoncepción no era eficaz. Desde el momento en que una mujer libre y honorable solicitaba la colaboración de un médico para abortar, lo que se suponía era que quería hacer desaparecer un hijo producto de un adulterio. Se piensa que las mujeres de las que hablan Juvenal (hacia 65 de la era cristiana-hacia 140) y Marcial (hacia 40-hacia 104) después de la época de mojigatería de los Flavios, bajo la tiranía de Domiciano, pero también bajo el reinado serio de Nerva, son mujeres de la alta sociedad, que multiplican sus amantes y abortan en caso de necesidad. Pero sólo se trata de una crónica escandalosa, no de la norma, seguramente. El aborto sólo interesaba al derecho cuando afectaba a la esposa adúltera que ocultaba su embarazo justamente porque no había tenido relaciones con su marido. Únicamente llegaban a manos del juez los abortos-envenenamientos de mujeres casadas legítimas, puesto que era el marido quien iniciaba la acción. A no ser que se admita el empleo generalizado del aborto —y una consecuente mortalidad femenina, que sería general en las clases altas—, no hay razones para imaginar otro recurso que la abstinencia para limitar los nacimientos en estas familias aristocráticas.

La continencia de las esposas legítimas

Las mujeres de todo el Imperio, cuya esperanza de vida se situaba entre los

veinte y los treinta años y de las que una quinta o una cuarta parte (quizá más) moría entre el nacimiento y los cinco años, eran casadas hacia los doce años (a veces antes, y generalmente antes de los dieciocho). Las sobrevivientes, que podían contar con vivir hasta alrededor de los cuarenta años, sabían perfectamente que el parto encerraba el riesgo de muerte. Aun cuando el primer nacimiento mostrara que la conformación de la pelvis era favorable —es decir, si la joven sobrevivía— una mala presentación del feto podía siempre tornar dramático un nacimiento posterior.

Consideremos ante todo que, una vez madres de tres hijos, "a las mujeres les fastidia el amor", según Aristóteles. "Fuera de la madre, la hembra, en razón de su debilidad constitutiva, alcanza más rápidamente la edad adulta y la vejez… Durante todo ese tiempo, los varones están en mejores condiciones físicas, mientras que la mayor parte de las mujeres no gozan de buena salud, debido al embarazo". Consideremos también que envejecen más rápidamente que los hombres. Con el cuerpo estropeado y la vagina mal repuesta de los partos, eran las mujeres las que deseaban un alivio y preferían prescindir de las relaciones sexuales. Pero no se puede razonar con tanta crudeza. Lo hacemos porque sabemos que buena cantidad de mujeres de hoy en día con sesenta años y que sufren de prolapso se regocijan de tener un pretexto médico para rehusar las relaciones sexuales con su marido. Pero entonces la situación era muy diferente, pues la sociedad operaba de tal manera que no había lugar a que el problema se planteara. Aquí hay que abordar claramente la cuestión de la atracción sexual de la esposa, e incluso cuando ésta hubiera conservado la apariencia, la cuestión de su reticencia a relaciones que a veces se habían vuelto penosas o imposibles. Las únicas alusiones de la Antigüedad se refieren a los partos de muchachas muy jóvenes, pero cabe pensar que en las grandes ciudades, donde la gente del pueblo tenía las piernas arqueadas, sin duda a causa de su falta de exposición al sol y de una lactancia abreviada, era frecuente que las mujeres tuvieran caderas demasiado angostas.

En lugar de pensar en términos de planificación familiar, podemos tratar de pensar en términos de salvaguarda de las mujeres de la clase alta, o dicho de otro modo, en términos de "limitación de la mortalidad femenina". Lo cierto es que los romanos jamás se molestaban en pensar en la limitación de la cantidad de hijos (esto era una práctica), sino en fijar el límite inferior o en establecer obligaciones a los matrimonios legítimos a fin de asegurar la cantidad de ciudadanos nacidos de matrimonios legítimos. No hay idea alguna de limitación. ¿Por qué? Porque se sabía muy bien cómo limitar: mediante la continencia de la

mujer legítima en la clase alta. Se admiraba y se aprobaba a las mujeres casadas que vivían en la continencia: eso se sabía.

Más bien que esforzarnos en elaborar, mediante datos de diversa índole, una estadística de la mortalidad femenina en el mundo romano, tomemos como punto de partida los riesgos ciertos de la vida de las mujeres para examinar cómo se ordenaba la sociedad a fin de distribuir esos riesgos. Partamos de la diferenciación social por estatus, para examinar cómo se compartían los peligros (ecología) y cómo se los repartían (sociedad), o, dicho de otra manera, examinemos cuáles era las mujeres del Imperio que soportaban la vida sexual de los maridos ciudadanos.

Las concubinas

Las concubinas infames y esclavas. Un corte muy neto diferenciaba las personas honorables y las personas —hombres y mujeres— infames. El criterio de tal división era fundamentalmente de orden sexual: todos los ambientes en que la libertad de costumbres era a la vez notoria y condenada. Entre los infames se incluían todos aquellos que pertenecían a los ambientes de teatro, el circo y la prostitución. Las ciudadanas romanas que se prostituían caían, pues, en un estatus inferior, que se manifestaba en la prohibición de llevar puesto el manto de las matronas. Otro tanto ocurría con las esposas adúlteras, así como con las concubinas adúlteras o las libertas esposas de su patrón que se separaban de éste sin su consentimiento. La infamia privaba definitivamente del derecho de matrimonio legítimo y de la transmisión de la plena capacidad cívica: aunque menos extendida en nuestras fuentes.

No se educaba a los hombres en la idea de que tendrían que contenerse. El joven aprendía a mirar con concupiscencia a las muchachas esclavas de la casa. Siempre las había allí muy jóvenes para ser utilizadas para su placer. También iba a diversificar sus placeres amorosos con prostitutas. Lo esencial no es el aspecto individual de estos comportamientos, sino su aspecto singular, que ilustra un ordenamiento social general. Toda una población de hombres y de mujeres se ofrecía a los ciudadanos para satisfacer los deseos que los médicos aconsejaban no reprimir: todos los que eran esclavos y todos los que no eran honorables. Estos individuos, hombres y mujeres, podían ser objeto de relaciones ocasionales, pero a menudo las mujeres se convertían en concubinas habituales de un amante libre.

Las otras sociedades del Imperio o del exterior también tenían sus prácticas

para limitar los nacimientos. En Roma era fama que los germanos de Tácito aceptaban a todos sus hijos, pero también se los despreciaba porque practicaban la sodomía. En la ciudad ateniense clásica, la ciudad que más severamente controló la legitimidad de sus ciudadanos, que rechazó los hijos de sus ciudadanas no casadas con ciudadanos, que nunca concedió la ciudadanía a un liberto, el ciudadano debía evitar el dar hijos a una extranjera o a una manumisa, o incluso a una ciudadana no casada. Esos hombres preferían crear lazos amorosos con muchachitos, en un sistema perfectamente localizado en el tiempo y en el espacio, absolutamente único de la civilización griega. Los maridos romanos importaron ese sistema, pero jamás en los términos exactos de su utilización ateniense. El concubinato, en cambio, es un sistema típicamente romano.

Las concubinas matronas. Los romanos habían partido de otro modelo de protección de las mujeres ciudadanas y de satisfacción de sus maridos: el amor con esclavas o con manumisas. Por doquier, en Epicteto o en Filón, se trata de la atracción incontrolada por las pequeñas esclavas. Lo mismo que los hombres libertos, las mujeres manumisas adquirían la ciudadanía y podían transmitirla a los hijos que nacían libres. Las mujeres extranjeras compradas en un mercado, o las niñas nacidas en la casa del amo, podían integrarse entre las romanas honorables y dar nacimiento a ciudadanos. Roma había creado un derecho de concubinato regulador de las obligaciones de esas mujeres, que imitaba al pie de la letra el de las esposas —se requería la misma edad para un vínculo oficial, doce años, y fidelidad obligatoria de la mujer concubina— y que, además, restringía la posibilidad de separación a la iniciativa de una manumisa, ya que la esclava carecía por completo de dicha iniciativa. Vestidas como las esposas legítimas, al cubrirse el cuerpo y la cabeza ponían de manifiesto su pertenencia a un ciudadano.

Sobre estas mujeres, cuyos hijos podían ser ciudadanos —los de la manumisa ciudadana, de nacimiento, los de la esclava, por manumisión—, descansaba entonces el peso de los riesgos perinatales que se evitaba a las esposas oficiales protegidas por el ordenamiento social. Sin embargo, no es agradable para un hombre tener multitud de bastardos, nacidos de sus relaciones con esclavas y concubinas. En territorio griego, para disuadirlos de ello, se les hacía imaginar la desgraciada condición de esos hijos despreciados. Eran las manumisas concubinas las que soportaban la carga de los embarazos múltiples y del envejecimiento precoz, seguido del abandono de su ya arruinado cuerpo a un liberto o a un esclavo. Ellas eran las que aguantaban el peso de los abortos, si el

amo no quería verlas encinta o si ellas mismas se negaban a estarlo. Es evidente que los médicos, que nos han transmitido tantas recetas pretendidamente anticonceptivas, a menudo eficazmente abortivas —como la artemisa—, no precisan a qué mujer manda el señor administrar la poción. Únicamente puntualizan que no se la administrarán a mujeres que quieran ocultar un adulterio —que, en esta sociedad, son una pequeña minoría— ni a las mujeres egoístas que quieren preservar su belleza. En cuanto al sufrimiento de los abortos, y sobre todo el provocado por pociones de ruda, un proverbio antiguo es muy elocuente: “Pues no estás aún ni en el perejil ni en la ruda[4]… Ahora poco te duele”. La situación actual en Kenia, donde los padres rurales y pobres entregan sus hijas pequeñas como domésticas de casas urbanas, muestra que las condiciones antiguas que aquí se exponen no son imposibles. Con anterioridad a una evolución reciente y en determinadas comunidades polígamas, las primeras esposas vigilaban que las esposas siguientes, aun cogidas antes de la pubertad, sólo tuvieran relaciones sexuales con el marido una vez pasada esta edad. Ahora, los amos emplean a las muchachitas tomadas como domésticas y las devuelven cuando quedan embarazadas. A menudo abortan, y en malas condiciones.

Las esposas de la alta sociedad romana no veían inconveniente en las relaciones de su marido con esclavas o concubinas. A menudo, ellas mismas elegían tales socias. Y esto, desde la República. Por ejemplo, la mujer de Escipión el Africano, que conocía a la amante de su marido, a la que manumitió tras la muerte de Escipión y la casó con uno de sus libertos. Livia, a quien Augusto quería verdaderamente, proporcionaba al emperador las pequeñas vírgenes a las que éste se complacía en desflorar.

En África romana, las esposas se consagraban al servicio de la terrible Ceres africana, se abstenían de relaciones sexuales y proporcionaban concubinas a sus maridos. La castidad pagana consistía en “no desear ser deseada”. Las reglas de admisión de los candidatos al cristianismo nos confirman que son las concubinas las que abortan o se desprenden de los hijos: “La concubina de alguien, si es su esclava, si ha criado a sus hijos y sólo a él ha amado, oirá [la palabra]: en caso contrario, será rechazada. El hombre que tuviere una concubina pondrá fin a esa situación y tomará mujer según la ley: si se negare, será rechazado”.

Esta práctica estaba bastante extendida como para que los hombres manumisos realizaran inscripciones funerarias para sí mismos y para sus dos o tres mujeres a las que se denominaba indiferentemente esposa (tal vez según la ley) o compañera (esclava). Se ha pensado que la inscripción conmemoraba a dos esposas sucesivas, pero yo vería dos mujeres simultáneas: una, legítima; la

otra, concubina, de acuerdo entre ellas.

La solución empleada por los judíos era paralela a la romana. Por el Talmud se sabe que los judíos polígamos hacían hijos a la primera esposa y obligaban a la segunda a tomar la "poción", pues a ésta la tenían para el placer.

Las dificultades de la continencia

Para terminar, la práctica de la continencia de la clase alta se había convertido en signo de su distinción. Un embarazo tardío —¿a los veinticinco años?— ponía de manifiesto que no habían sabido dominar su deseo. En estos términos se dirige Séneca a su madre: "Jamás has tenido vergüenza de estar encinta cuando habías pasado la edad… Jamás has disimulado tus embarazos como una carga indecente, y no has eliminado de tus vísceras las esperanzas del hijo una vez concebido". No era tan fácil mantener la continencia a los veinte o veinticinco años, aun después de haber tenido tres o cuatro hijos. Y si el marido dejaba de lado a su mujer, como era típico que ocurriera, no hay que minimizar la tentación del adulterio.

El amor sexual en el matrimonio

Las mujeres bien educadas tenían oportunidades de que sus esposos las visitaran para hacerles hijos. En Roma ellas tenían gran interés en producir tres hijos para, un día, tras la muerte del padre, verse libres de toda tutela sobre sus bienes, pero no todas tenían la suerte de que su marido se distrajera con una esclava o una concubina manumisa, es decir, que algunas arrastraban la terrible carga de las maternidades múltiples. Un marido amante era una catástrofe.

A un hombre que hacía a su mujer más de los tres hijos necesarios (entre las libres de nacimiento) se le llamaba "uxorioso", lo que era una crítica. Esto lo ponía en el mismo plano que los bienes afectados a su mujer: era posesión de ella. El término se empleaba para calificar a Tíber enamorado de Ilia, la madre de Rómulo y de Remo. La misma crítica apuntaba al apego de Eneas por Dido. Los judíos de Roma, que tal vez hubieran renunciado a la poligamia pero no se habían adaptado lo suficiente como para tener concubinas, se paseaban con sus familias numerosas. Tácito los despreciaba: amaban procrear.

Augusto llegaba a exhibir las parejas modestas que podían presentar una familia muy numerosa. Había ofrecido a la ciudad el espectáculo de un habitante de Fiésole que subía al Capitolio con sus ocho hijos, sus veintisiete nietos y sus dieciocho biznietos. Esto había causado gran impresión.

Julia, la hija de Augusto, viuda por primera vez a los dieciocho años, se había casado nuevamente a los veinte con Agripa, con quien tuvo cinco hijos en nueve años de matrimonio. Augusto hizo que Tiberio se divorciara y se casara con ella. Pero Tiberio seguía enamorado de su mujer repudiada. Julia, que había conocido el amor con Agripa, no pudo prescindir de ello y engañó a Tiberio. Su padre sabía bien cuál era la situación. Como ejemplo de su clemencia, cuenta Séneca que fue indulgente para con los amantes de Julia al darles salvoconductos para el exilio en lugar de hacerlos ejecutar. Vipsania Agripina (Agripina la antigua), hija de Julia y de Agripa, nacida en el año 14 antes de la era cristiana, se casó con Germánico en 5 d.C. (a los diecinueve años). Su padre había muerto dos años después de su nacimiento. Su madre había sido condenada al exilio. Tuvo nueve hijos de Germánico, a quien siguió a Germania y a Oriente. Desterrada por Tiberio en el 29, desapareció (quizá se suicidara) durante su exilio en 33. Marco Aurelio hizo trece hijos a su mujer: “De una obediencia perfecta”, escribe el filósofo en sus *Pensamientos*.

Las esposas a quienes el marido visitaba demasiado a menudo tomaban gusto al amor. Ellas eran las que estaban en peligro de adulterio y las que, viudas y casadas nuevamente con un hombre que no las atendía sabían qué pedir a un amante. He aquí por qué no hay que enseñar el amor a las esposas, según el consejo de Plutarco. Hay una contradicción entre la voluntad de hacer producir muchos hijos legítimos y realzar el valor del matrimonio en la procreación por un lado, y, por otro, la voluntad de castigar las manifestaciones de deseo en las esposas. Todo eso podía combinarse si los maridos sólo mantenían con ellas las relaciones estrictamente necesarias para la procreación. Es decir, si no eran “uxoriosos”.

El amor entre mujeres

Una sátira de Juvenal muestra dos mujeres que van por la noche al altar de Pudicitia para mantener un encuentro amoroso. La obscenidad de la pieza oculta tal vez la realidad de amores femeninos a los que, en sustitución de las relaciones heterosexuales, daba lugar la voluntad de limitar la mortalidad en los partos.

La educación para el autodominio

Las mujeres de la alta sociedad eran educadas para ser continentes en el

futuro. Las mujeres de la alta sociedad, y quizá también las de las capas relativamente favorecidas, estaban protegidas contra los embarazos múltiples por su educación para la moderación. En Roma, la desfloración precoz producía mujeres coléricas, pero frígidas. Por tanto, era menester formarlas en la reserva. Moderada en gestos y en palabras, moderada en la mirada, alimentación estricta, prohibición del vino, severidad de la educación que recibía en la casa de su marido, donde muy a menudo vivía con éste desde antes de los doce años. Me parece que se puede creer en una reserva tan íntima, unida a la conciencia de su propio valor, que eran raras aquellas a las que el placer atraía, retenía y, una vez conocido, arrastraba a aventuras que podían conducirlas a la ostensible condena social. Y si, por azar, tras dar con éxito a las hijas una educación que las hiciera ignorar su cuerpo a tal punto que ignoraran el placer —lo que nosotros denominamos frigidez—, no consultaban ellas a los médicos ni rogaban a los dioses para liberarse de ello, había que considerar tal cosa como una bendición.

El ideal de las mujeres que se sentían capaces de amar la prudencia era el de la vida de esposa casta, que se ocupaba sobre todo del hilado, ecónoma y buena administradora de su casa. Para las mujeres pitagóricas de las que disponemos de fragmentos —algunos pueden ser apócrifos—, el deseo sexual por un hombre, aunque fuera el marido, era la causa de todos los otros males y de la degradación moral de las mujeres. Dos cartas de mujeres a otra mujer tienen la misión de aconsejar paciencia ante un marido atraído por otra mujer que su esposa. Critican a las mujeres que alejan de su esposa a los hombres, pero también enuncian la certeza de que la esposa termina siempre por reencontrar a su marido si sabe esperarlo. Se trata de los mismos consejos que daba Plutarco a las mujeres jóvenes: la esposa debe soportar que el marido se acueste con una hetaira, una concubina o una sirvienta. La educación de los hijos, educación en la que participa, es el otro campo en que la esposa aplicará la prudencia. No debe educarlos en la pereza: en la carta de Teano —esposa de Pitágoras— a una amiga, se habla de los hijos, indistintamente, esto es, tanto de varones como de mujeres.

Por doquier se elogiaba la castidad de las mujeres como su principal virtud, tanto en las inscripciones de las que habían nacido libres como en las de las manumisas. Los libertos agradecían incluso la castidad de la mujer a su patrón, quien les había entregado una liberta virgen.

La edad de las muchachas al casarse, elemento que habría tenido una incidencia demográfica si éstas hubiesen mantenido relaciones sexuales a lo largo de su vida de mujeres fecundas, carece en cambio de todo interés

demográfico si se admite que esas niñas, casadas muy pronto, han conocido en ciertas clases los acoplamientos sexuales necesarios para la procreación de tres o cuatro hijos, y ningún otro, de ningún tipo, con su esposo. Como consecuencia de ello, la demografía es y continuará siendo un misterio, mientras que es posible seguir organizando las prácticas sociales relativas a la fecundidad y a la reproducción del grupo humano y, por tanto, la vida de las mujeres a las que incumben las tareas así distribuidas, en un conjunto cada vez más significativo del carácter eminentemente social de la reproducción humana, así como de la parte que toca a las mujeres en el reparto de los riesgos del alumbramiento.

Pero hay más aún. La sociedad griega, la judía y la romana, aun regulando las condiciones de la unión legítima por un derecho común al grupo, han arreglado las cosas, entre las diferentes clases de la sociedad, de tal modo que protegen el destino biológico de las muchachas de la clase alta. Una vez regulada la cuestión de la función sexual de reproducción, ha habido una distribución social de la función sexual de placer.

La sociedad romana pagana de los dos primeros siglos del Imperio debe imaginarse más o menos así. Una buena parte de las mujeres no tenía esperanza alguna de ser legítimamente casada, de una manera firme y duradera: eran las esclavas, pero también las que, esclavas de origen, habían sido manumisas por un amo que quería reservárselas como concubinas. Sin embargo, una parte de éstas encontraba un liberto con quien casarse con el acuerdo del amo convertido en patrón, una vez que éste se cansaba de ellas. Había también una cantidad de ciudadanas, las mujeres libres de origen, que se casaban con ciudadanos de clase modesta o vivían en pareja con no ciudadanos. Todas las que vivían con soldados quedaban excluidas del matrimonio legítimo por la reglamentación militar. Se puede pensar que las muchachas de las clases modestas eran severamente educadas, preparadas para que se convirtieran en matronas serias y para tener hijos que fueran ciudadanos legítimos. Nada nos dice que las niñas y esposas de las clases bajas fueran, por definición, menos estrictas en su ideal y su práctica de la fidelidad que las esposas de los aristócratas. Entre estas últimas se dan los escándalos, pero también los ejemplos contrarios: la literatura y la historia se interesa ante todo por ellas.

La modificación de la ordenación social en el Imperio romano

Un pensamiento diferente

El enfrentamiento a la ordenación social que se acaba de describir debe situarse en el contexto de la resistencia aristocrática al poder imperial. El coraje de las mujeres en el choque entre los nobles romanos y los emperadores en el siglo I ha impreso un cambio en las relaciones entre hombres y mujeres.

La filosofía de las mujeres: morir con los hombres filósofos

Augusto había comenzado por admitir la libertad de expresión. “Se atacaba los actos, las palabras quedaban impunes. En virtud de esta ley, permitió la sobrevivencia de los libelos injuriosos”, dice Tácito. Según Suetonio, Tiberio repetía a menudo que “en un Estado libre, la palabra y el pensamiento debían ser libres”. Pero un siglo más tarde, Tácito dice que “la muerte natural es rara entre los aristócratas”.

Después de la hambruna de 6-8 de la era cristiana, y como consecuencia de muchos incendios, los panfletos se multiplicaron y Augusto comenzó a reprimir. Un profesor de retórica fue acusado de lesa majestad por haber discutido las leyes sobre el matrimonio. Augusto mandó quemar libros, y luego la obra entera de los escritores condenados. La cantidad de procesos se acrecentó bajo Tiberio (entre 63 y 100) y la represión ya no cesó. Más allá de las críticas verbales, algunos intentaron acciones y fueron descubiertos. A veces, a los conspiradores o a los condenados por razón de sus dichos o de sus escritos, los emperadores les autorizaban adelantarse a la ejecución mediante el suicidio.

Algunas mujeres fueron condenadas al suicidio por la autoridad imperial, ya fuera por faltas personales, ya por extensión de la pena infligida a sus maridos. Pero otras mujeres decidieron no sobrevivir a un marido cuya resistencia habían apoyado. La hija de Catón se suicidó en el año 42 antes de la era cristiana, después de la derrota y el suicidio de su marido, Bruto. Ambos imitaban en esto a Catón, quien no había querido deber la vida a César. Bajo Augusto, no hubo órdenes imperiales que obligaran a los nobles a suicidarse. Pero a partir del reinado de Tiberio (14-17), este procedimiento se empleó con bastante frecuencia: la esposa de Sejano, tras la muerte de sus hijos; Paxea, la esposa de Pomponio Labeo; Sextia, mujer de Escauro, todas ellas se quitaron la vida cuando no corrían ningún peligro.

La más famosa de las mujeres fue Arria la antigua, que para animar a su marido condenado por el emperador Claudio, se mató primero al tiempo que

decía: "¡Mira, Peto, no hace daño!". Tanta es la fuerza de las palabras de Arria como evidencia de interés por el otro, que en esos mismos términos se dirige Marc Bloch a un joven que sería fusilado con él.

A partir de ese momento, algunas mujeres se quitaron la vida para acompañar al padre o al marido, pero los antiguos nos cuentan que algunos maridos las disuadían. Séneca disuadió a Paulina en 65; Trasea, el estoico, a Arria la joven en 66, y Fannia sobrevivió a Helvidio en 72, bajo Vespasiano.

A estas mujeres, que hubiesen querido morir, se las convenció de que vivieran para sus hijos y para el recuerdo de sus esposos. Asumieron el peligro de transmitir el recuerdo escrito de estos aristócratas filósofos. Poseer sus libros, o hacer escribir su vida, difundirla, fue un crimen. Las mujeres se consagraron a este trabajo de piedad familiar y filosófica: hacer escribir vidas, copiar, conservar. El historiador Cremucio Cordo, perseguido bajo Tiberio por su admiración por los asesinos de César, se había dejado morir de hambre para adelantarse a la pena capital. Tenía una hija, Marcia, que había tenido a su vez cuatro hijos, dos mujeres y dos varones. Ella conservó una copia de las obras de su padre, en lugar de arrojarla a la hoguera como ordenaba el juicio, y pudo hacer publicar los libros bajo Calígula. Cuando perdió a sus dos hijos, Séneca le dirigió una *Consolación.* En esa pieza, demasiado convencional, Séneca recordaba que Marcia, mujer de coraje, escapaba a la "debilidad del alma femenina". Así circularon clandestinamente vidas como las de Catón, Trasea, Helvidio Prisco, cuyos autores conocieron el mismo peligro y a veces hasta la ejecución.

Los modelos de heroísmo femenino

Los dos modelos romanos de heroísmo femenino eran Lucrecia, que se apuñaló para no sobrevivir a la desgracia de una violación, y Clelia, que liberó a las mujeres cogidas como rehenes por el enemigo cruzando a nado el Tíber bajo las flechas, para luego volver, ante la admiración de ambos campos, en busca de los jóvenes romanos retenidos como rehenes. Clelia estaba siempre presente en Roma, gracias a su estatua ecuestre en el foro: era evidente que sus cualidades eran viriles. "Se ha hecho de Clelia casi un hombre", dice Séneca.

Estas dos mujeres daban ejemplo de coraje político: hay tanta virtud cívica en la protección de la pureza de la descendencia de un ciudadano como en salvar a la juventud de la ciudad. Pero en el primer siglo del Imperio había que saber dónde estaba el deber: del lado de la libertad o en la obediencia al príncipe. Los

epicúreos habían manifestado su oposición a César. Pero fueron los estoicos quienes, bajo Augusto, animaron la resistencia al nuevo régimen.

Los modelos griegos se presentaban en más estrecha conexión con el lazo que unía las mujeres al marido. Se recordaba a Alcestis, que había aceptado morir en lugar de Admeto. Los romanos griegos paganos de finales de la Antigüedad presentan mujeres que son heroínas conyugales. Incluso la novela *José y Asenet*, escrita en Egipto en el siglo II en un medio judío, exalta de modo semejante el sacrificio de una esposa.

Los antiguos también admiraban el heroísmo femenino en sus enemigos: por ejemplo, Eponina, esposa gala que vivió con su marido en una gruta después de la rebelión, y lo ocultó luego durante nueve años. Se admiraba a las mujeres galas que habían matado a maridos e hijos tras una derrota. En la colina trajana se hizo representar a las mujeres dacias participando en la guerra contra Roma y sometiendo a suplicio prisioneros romanos. También fueron objeto de narración su valor en la derrota y sus suicidios. No sabemos cuál era el juicio que los romanos podían emitir acerca de la muerte de mujeres judías con ocasión del suicidio colectivo de Masada, pero no cabe duda de que era de una admiración semejante a la que experimentaban respecto de las mujeres bárbaras del norte. Los judíos propusieron también un modelo de mujer que se resistió al poder, el de una madre de siete hijos, de los que se decía que eran los hermanos Macabeos. El libro IV de los Macabeos, escrito a comienzos del siglo II de la era cristiana, muestra a la madre que anima a sus hijos a morir antes que violar la Ley y que luego marcha al suplicio después de haber visto ejecutar a todos. El tema era que la filosofía, representada aquí por la Ley, estaba antes que todo, antes incluso que el amor a la vida, o que el amor de una madre judía por sus hijos. Tras las esposas romanas y las madres judías vinieron las vírgenes y esposas cristianas que afrontaron el martirio.

Todo el sistema social se estremeció cuando las mujeres mostraron sus capacidades filosóficas, es decir, su valor en un mundo peligroso. No es la sumisión a la biología, a su destino de madres y a los peligros de los partos lo que ha producido las mujeres heroicas, sino la fidelidad a una filosofía. Forzaron a sus esposos a dar otra dimensión a la relación conyugal. La revolución llegó por la vía de una nueva reflexión acerca de la naturaleza de la mujer y su capacidad de coraje.

La teoría del coraje femenino

Naturaleza femenina y coraje. Nada se oponía intelectualmente a la teorización del coraje femenino. Se sobreentendía que la "naturaleza femenina" era débil, pero que los hombres y las mujeres estaban hechos de dos naturalezas, femenina y masculina, en una proporción variable y controlable.

Partamos de las indicaciones de los fisiognomistas sobre los caracteres femeninos. La fisiognomía, ciencia griega, luego romana, tenía por finalidad deducir, a través de sus signos físicos, el carácter de los hombres y de las mujeres. Un tratado latino anónimo, que emplea tratados griegos, comienza por dar indicaciones generales sobre los tipos masculino y femenino. Inmediatamente precisa que existe lo masculino en la mujer y lo femenino en el hombre, y resulta evidente que toda educación debe estimular los caracteres viriles. La mayor parte de las observaciones sobre el tipo femenino se presentan en el texto para describir rasgos afeminados en el hombre, signos de un carácter blando, completamente despreciable. Pero lo más sorprendente es que si los hombres afeminados son despreciables, los hombres demasiado viriles son inquietantes y sospechosos de amar demasiado a los muchachos. Y paralelamente, las mujeres demasiado femeninas pasan por hacer el amor con mujeres (§85), mientras que las mujeres de aspecto viril buscan a los hombres. Galeno, en su demostración —por otra parte, mal conducida y sin continuación — de que las mujeres producen semen en el coito, tomaba el ejemplo de las cerdas a las que se castraba para suavizar su carne. Decía, pues, que una mujer, lo mismo que una hembra animal, tenía que perder los caracteres correspondientes a la feminidad, como los hombres podían perder sus caracteres masculinos por la castración. Por tanto, era menester cultivar en la niñita —la de las familias atentas a la educación— las marcas físicas de un carácter viril. La mujer viril era la que no cedía a las debilidades femeninas.

Musonio Rufo aprecia a las mujeres. Musonio Rufo, filósofo estoico que pertenecía a la orden de los caballeros, fue exiliado por Nerón en 65, volvió a Roma en 68, fue nuevamente exiliado por Vespasiano y regresó otra vez bajo Tito. Fue el maestro de Epicteto cuando este último era esclavo de un liberto imperial. Epicteto, que también fue exiliado, se mostró mucho menos tajante en lo relativo a las capacidades de las mujeres, pero continuó preconizando el dominio sexual en los jóvenes.

Al leer a Musonio se tiene la sensación de que este filósofo se hacía una idea más elevada de las mujeres que la que tenían las "mujeres pitagóricas", en cuyas cartas encontramos todo lo que podía asemejarse a un lavado de cerebro de parte de los maridos, pero que constituía el horizonte normal de las mujeres

honorables del mundo griego. Musonio escribía en un medio latino, en el cual las mujeres de la alta sociedad estaban más disponibles, a causa de su inhibición sexual, para los estudios y para una reflexión filosófica. Musonio afirmaba que las mujeres recibían de los dioses la misma razón que los hombres y la misma disposición natural para la virtud. Aunque el pasaje en cuestión da ejemplos femeninos relativos a las tareas domésticas que normalmente realizan las esposas, de lo que se trata es en realidad de filosofía, de dominio de sí mismo, e incluso de coraje. La mujer temperante administrará mejor su casa. Encontrará mil ocasiones para dominar la cólera y la pena. Con su justicia, ayudará a vivir en armonía al marido y a los hijos. Sabrá amar a sus hijos más que a su propia vida y no temerá la muerte en caso de que se le exija una acción vergonzosa. Si las mujeres quieren ocuparse de filosofía intelectual, discusiones, argumentos y silogismos —esto es, técnica de pensamiento y no tan sólo técnica de vida— pueden hacerlo al igual que los hombres, ya que la filosofía intelectual tampoco exime de la aplicación de técnicas de vida en las ocupaciones normales (fragmento 3). Por tanto, es posible y necesario educar a las niñas igual que a los varones, enseñarles la justicia, la templanza y el coraje.

> Del coraje podría tal vez decirse que sólo conviene a los varones, pero yo no comparto esta opinión. Pues es menester que la mujer también actúe virilmente y que no sólo sea excelente, sino también que esté libre de cobardía, de manera que no se deje abatir por el esfuerzo ni por el temor en caso contrario, ¿cómo podría mantener la templanza, si el primero que se le acercara, sea atemorizándola, sea imponiéndole duros trabajos, pudiera forzarla a admitir algo vergonzoso? También es necesario que las mujeres estén dispuestas a defenderse si, por Zeus, no quieren parecer inferiores a las gallinas y a otras aves hembras que luchan por sus pequeñuelos contra bestias mucho más grandes que ellas. ¿Cómo, pues, no tendrían las mujeres necesidad de coraje? Y que además hayan participado en la lucha armada ha quedado probado por la raza de las Amazonas, que ha abatido muchas naciones por medio de las armas: de suerte que si hay en las mujeres alguna carencia en esto, se debe más a la falta de ejercicio que al hecho de no estar naturalmente dotadas de coraje.

Y aun para la división de las tareas, Musonio, tras haber admitido que las mujeres son más débiles que los hombres y deben realizar los trabajos menos penosos, reconoce que a veces los hombres tendrían interés en hilar la lana y dejar que las mujeres realizaran ocasionalmente los trabajos que requieren fuerza.

El enfrentamiento con el orden social establecido

Una vez que Musonio ha reconocido las capacidades de las mujeres en templanza, control sexual y coraje, quiere que los hombres pongan de manifiesto

las mismas virtudes. Niega a los hombres las facilidades que se ofrecen a la esclavitud (el amo con un esclavo o una esclava): ¿qué pensar de una mujer que se acuesta con un esclavo, tenga o no tenga marido? Un hombre que se acuesta con una esclava da prueba de su falta de dominio de sí mismo.

Por tanto, todo deriva de las capacidades que se reconocen a las mujeres. Si ellas pueden dominarse, los hombres también. Si ambos esposos limitan las relaciones sexuales al matrimonio —como ocurre siempre con las mujeres—, hacen el amor para tener hijos, que es precisamente la definición romana del matrimonio. Y en este caso se plantea la cuestión de la planificación familiar. Si la mujer puede pensar y seguir los preceptos de la filosofía, si el hombre se rige por el máximo dominio de sí mismo, entonces se encuentran ante la cuestión de la multiplicidad de los embarazos, ante la costumbre del aborto y del infanticidio, esta vez en el interior del matrimonio y en las clases superiores. Para Musonio, no hay nada más hermoso que una familia numerosa.

Todo se encadena: capacidades para pensar por las mujeres, fidelidad masculina, renuncia del hombre a las relaciones con las manumisas y los esclavos, hombres o mujeres, negación del aborto y del infanticidio, que ahora hay que enfrentar dentro de la pareja conyugal, familias numerosas. El hombre que hace muchos hijos a su mujer pone de manifiesto al mismo tiempo su capacidad de fidelidad y su deseo de ella. Pero todo partía de la observación de que las mujeres podían pensar.

El cambio más importante en la vida de las mujeres del Imperio, antes de que el cristianismo generalizara las obligaciones, fue la idea de que los hombres podían practicar en la vida conyugal idéntico dominio de sí mismos que las mujeres y mostrarse fieles a las esposas inteligentes.

En el Imperio romano comienza a pensarse que el hombre casado puede conseguir la continencia sexual si se entrega a la filosofía. Entre los judíos, el Midrash cuenta que Myriam, por el hecho de que su bella hermana Sébora dejó de ponerse joyas, adivinó que Moisés ya no la tocaba. Se decía que Sébora, una vez que un muchachito anunciara que dos hombres profetizaban, exclamó: “¡Infelices sus esposas!”. He aquí, pues, que bajo el Imperio romano, los judíos contaban que las esposas de los profetas se quejaban de no ser atendidas. Si no es influencia cristiana, ello se debe a que se integra en el medio filosófico pagano, que valorizaba la continencia como dominio de las pasiones. Los hombres judíos, autores de esta historia, sostenían que las esposas se quejaban de ello.

La modificación del ordenamiento social

Al final del Imperio romano, la impugnación filosófica del primer ordenamiento social alcanzó toda la extensión que podía darle el cristianismo.

LAS OBSESIONES DE PUREZA DESDE FINALES DEL SIGLO III: UNIONES PROHIBIDAS

Las prohibiciones de casamiento. A comienzos del siglo III, un emperador decidió otorgar la ciudadanía romana a todos los libres del Imperio. Eso suponía una armonización de todas las leyes que hasta ese momento se aplicaban a los que habían quedado fuera de la ciudad romana, tanto griegos como egipcios o judíos. Esta armonización no se hizo sino en parte, pues cada uno encontraba los medios necesarios para acumular las ventajas de ambos derechos, su derecho de origen y el derecho romano. Las prohibiciones de parentesco para las uniones legítimas eran variadas: incluso el derecho romano había vacilado en admitir la unión de un tío con su sobrina, a pesar de la medida impuesta por el emperador Claudio. A finales del siglo III, Diocleciano, el último emperador pagano —si se deja aparte a Juliano, en el siglo IV—, promulga leyes para fijar una serie de prohibiciones, y declararlas comunes a todo el Imperio. Recordó también que estaba prohibida la poligamia, lo que quiere decir que, en Asia, la adopción de la ciudadanía romana no había impedido que los fenicios, a quienes se dirigía la ley, conservaran sus costumbres. Lo mismo ocurría con los judíos. La sanción prevista por Diocleciano era la ilegitimidad de los hijos, y, en caso de poligamia, la degradación de los parientes a la condición de infames, en adelante incapaces, por ejemplo, de prestar y de recibir juramentos. Esas mismas leyes impedían a los judíos casarse según su costumbre. En el siglo IV, bajo los emperadores cristianos, se agravaron las sanciones, pues se castigó con la muerte el matrimonio entre tío y sobrina. Arcadio, que se oponía a la misma pena para quien se casara con una prima, una sobrina o una cuñada, nos informa que había sido promulgada, y Teodosio había iniciado acción en Occidente contra los que se casaran con su prima hermana. Paralelamente a un interés por la impureza del incesto, que, por otra parte, se manifestaba desde el siglo I d.C. en la aplicación, también a los esclavos, de las prohibiciones originariamente dictadas para los romanos libres, el derecho del siglo IV establece prohibiciones de uniones fundadas nuevamente en el estatus, pero, en ese momento, distinto del estatus cívico. A la mujer libre que se unía a su esclavo, al cristiano que se unía a una judía, o a la inversa, y a los que se unían con bárbaros, les esperaba la muerte en

la hoguera o a garrotazos. Es decir, que lo que hasta ese momento había constituido simplemente una imposibilidad de matrimonio legítimo y daba lugar a uniones en concubinato se convertía en algo susceptible de sanciones penales.

Si bien la Iglesia cristiana no provocó explícitamente ese deslizamiento hacia sanciones penales se preocupó, por su lado, en fijar reglas de pureza de las uniones. En el siglo V, el obispo Cesáreo de Arles recomendaba en un sermón: "Que nadie se atreva a tomar por mujer a su tía materna, a su prima o a la hermana de su mujer, pues sería impío que por causa de tan vil lujuria, nos perdiéramos por un goce diabólico".

El cristianismo y las interdicciones sexuales. El cristianismo tenía sus propias reglas de admisión y de exclusión en la "ciudad cristiana": reglas de adquisición, de conservación y de transmisión de un estatus cristiano. Paradójicamente, el cristianismo, que multiplicaba las prohibiciones, introdujo en su derecho, desde el siglo II, la reconciliación que negaba el derecho romano. Las personas que el derecho romano clasificaba como infames pudieron entrar en la comunión cristiana, de manera vitalicia y hereditaria, a condición de abandonar el ejercicio de la actividad infamante. Esto era cierto para todos los oficios del espectáculo. Pero si bien se aceptaba al regente de una casa de prostitución, se rechazaba en cambio a la prostituta o al prostituto. La mujer adúltera podía volver a su marido, así como el marido adúltero, según la nueva definición, podía volver a su esposa. El cristianismo velaba por la pureza de las mujeres y admitía el derecho matrimonial romano. Se admitía a las concubinas con la condición de no haber tenido más que un hombre y de haber conservado todos los hijos. Los hombres debían despachar a su concubina y tomar una esposa legítima, lo que hacía imposible la ordenación social que permitía la protección de las esposas legítimas.

El derecho del Imperio no hizo otra cosa que confirmar la idea de que ese tipo de concubinato no era honorable, pues lesionaba los derechos de una esposa sobre su marido; y lo mismo ocurría con los contratos egipcios de la época romana que impedían al marido mantener relación con una mujer que no fuera su esposa, ni en el hogar ni fuera del mismo. Era una victoria del amor exclusivo y una derrota de la protección de las mujeres de rango superior.

El fin del concubinato y sus consecuencias

Los emperadores y los concubinos. El derecho de la época cristiana permitía legitimar los hijos nacidos de una concubina, pero siempre bajo la condición de

que el padre no fuera un hombre casado, pues a partir de Constantino se prohibía al marido tener concubina. Constantino prohibió arrogarse el hijo de una concubina sin autorización, lo que antes se hacía mediante un rescripto del príncipe. También prohibía las liberalidades a las concubinas y a sus hijos. En consecuencia, los maridos se veían obligados a tener relaciones muy pasajeras (lo que no constituía concubinato), o bien a tener relaciones más frecuentes con sus esposas.

Se reprimieron los medios que las concubinas utilizaban para no conservar a sus hijos. Los cristianos, lo mismo que los judíos, prohibían a sus miembros el infanticidio y la exposición del hijo. El infanticidio estaba prohibido por la ley romana desde el siglo I, pero seguramente todavía se practicaba. Constantino lo incluye en la ley sobre el asesinato. Pero, sobre todo, en el siglo IV se consideró que la exposición era un infanticidio indirecto. Había leyes que lo prohibían y lo penalizaban. En 374, el padre que lo cometía se arriesgaba a la pena capital.

Las condenas por envenenamiento y las que recaían sobre las mujeres que ayudaban a otras a abortar fueron reafirmadas por los emperadores cristianos a partir de Constantino (306-337). Las razones válidas de repudio de las esposas se limitaron a los crímenes de adulterio, asesinato, envenenamiento y maleficios. Convicta de envenenamiento, una mujer podía ser repudiada por su marido y perder la dote. Los envenenadores quedaban excluidos de las medidas de amnistía.

Las esposas conocían los embarazos múltiples. Pero la situación era particularmente novedosa para las esposas. Al estimular exclusivamente las relaciones sexuales conyugales, el cristianismo ponía a las esposas de la clase alta en una situación difícil. Ante la multiplicación de sus embarazos, conocieron los problemas que hasta ese momento estaban reservados a las concubinas, sobre todo a las esclavas, y se interesaron por las recetas anticonceptivas y abortivas. De ahí las observaciones y condenas de los autores cristianos, tanto en las homilías como en los tratados. No era ya el caso único de las concubinas, a las que se les había dicho que conservaran a sus hijos. Del mismo modo que el derecho romano clásico y los médicos antiguos, la Iglesia suponía que el aborto realizado por una esposa legítima era la conclusión de un adulterio. A comienzos del siglo IV, el concilio de Iliberis, el primero de Occidente, anterior incluso a la oficialización del cristianismo por Constantino, trata prioritariamente de las cuestiones sexuales. Las esposas que “matan” al hijo concebido en adulterio durante una ausencia del marido, jamás podían ser reconciliadas (can. 63). La que todavía no estaba bautizada y abortaba tras un adulterio jamás sería

bautizada (can. 68). Y aun cuando el marido estuviera al tanto del adulterio, la esposa no podía ser reconciliada (can. 70). El último canon del concilio intentaba incluso proteger del adulterio al prohibir a las mujeres recibir la correspondencia directamente o dirigirla sin someterla previamente a su marido (can. 81).



Hornacina de piedra. Diana aparece vestida y peinada al estilo romano. Lleva el arco en una mano y en la otra, tal vez, levante la flecha. Siglo III a.C. Museo Arqueológico de Sofía, Bulgaria.



Retrato de una mujer elegantemente ataviada. En este retrato se ha querido ver a Safo, poetisa del siglo VII a.C., que organizaba en Lesbos coros compuestos por adolescentes de buena familia. Pintura de Pompeya. Nápoles, Museo Arqueológico.

Una elevada idea del matrimonio

Aborto y asesinato. Es interesante comparar las exigencias de la Iglesia en los casos de asesinato y en los de adulterio o aborto. Tan elevada era su idea del matrimonio, que el adulterio o el aborto —signo éste de aquél— eran más graves que los asesinatos.

Es instructivo comparar en qué medida una sociedad, incluso cristiana, vive en un mundo jerarquizado. Las mujeres de la alta sociedad eran educadas para la reproducción de su clase y en absoluto para el mantenimiento demográfico de la ciudad. No tenían conciencia alguna del hecho de que las otras mujeres les ahorraban los riesgos de las multíparas. O, por lo menos, tenían conciencia de ser mujeres especialmente valiosas, a las que su continencia les otorgaba derechos sobre las inferiores, derecho a utilizarlas para satisfacer a sus maridos, derecho de exigirles servicios corporales que incluían el alivio de las tareas de criar, reñir, pegar. Los hombres de la clase alta, cuando eran bien educados, recibían los consejos de filósofos. Y entre estos consejos se hallaba el de moderar los efectos de la cólera: contenerla y contener el brazo. Las mujeres

pasaban por ser incapaces de esta conducta moderada; es claro que de las mujeres en tanto mujeres, pues desde el momento en que la educación había ejercido sobre ellas su buena influencia, las convertía en hombres capaces de tal dominio. Siempre las había mal educadas, como la madre de Galeno, el médico de Pérgamo, que vivía en un fundo alejado de la gran ciudad, y que tenía la costumbre de morder a sus sirvientes y a sus servidores. Tan extendido se hallaba esto por todo el Imperio que el concilio de Iliberis regulaba el castigo de las mujeres que, en un rapto de cólera, hubieran azotado tan ferozmente a su sirvienta que ésta hubiera muerto en el término de tres días (para una muerte más lenta, se concedía al ama el beneficio de la duda). Los obispos decidieron que si el ama había tenido intención de matar se la privaría de la comunión durante siete años, y durante cinco si no había previsto la muerte. En caso de enfermedad de la arrepentida podía concedérsele la comunión (can. 5). Basta comparar esa pena con la del aborto, o la de las mujeres casadas en segundas nupcias tras una separación (admitida por la ley del Estado tanto en 306 como después de Constantino). Una mujer que tomaba la iniciativa del divorcio y volvía a casarse no podía recibir la comunión ni siquiera *in articulo mortis* (can. 8). Lo mismo ocurría con una mujer abandonada por su marido (can. 9). Se las ponía en la misma categoría que las prostitutas, siempre que ese nuevo matrimonio tuviera lugar después del bautismo (can. 12). Está claro que el asesinato era menos grave que la mancha sexual de la mujer por el adulterio y por el casamiento en segundas nupcias en vida del marido.

En realidad, lo que está en juego es la elevada idea que la Iglesia cristiana, al igual que la ley romana, se había hecho de un matrimonio legítimo: como fundamento social, era más importante que la protección de la vida. Y ese matrimonio se conservaba a la luz divina por la regularidad y la castidad de las uniones sexuales, sometidas a un largo calendario de días prohibidos, como ha mostrado Jean-Louis Flandrin. Esta santidad del matrimonio legítimo era mucho más importante que la virginidad de las sirvientas no casadas, a las que un marido podía exigir satisfacciones compensatorias, tal como otrora, en el derecho romano, se les exigía a las concubinas. Los penitenciales reprimieron más duramente las infracciones al matrimonio que la violación de las sirvientas.

En todo caso, ya se tratara de la exigencia de nacimientos relativamente numerosos que Augusto imponía a los matrimonios legítimos de los nobles, y, si era posible, al conjunto de los ciudadanos, ya del criterio de la Iglesia para medir las penas aplicables al asesinato y al adulterio, lo preponderante era el valor ético del matrimonio legítimo y, de ser posible, único para la esposa.

El infierno y la igualdad. Las mujeres acceden a la responsabilidad. Musonio ejerció una gran influencia en los escritores cristianos. Al comienzo del siglo III, Clemente de Alejandría aseguraba que las mujeres podían estudiar al igual que los hombres. Los cristianos abrigaron la certeza de que no hay sino un solo género humano, como, por ejemplo, Teodoreto de Ciro, para quien la mujer es de la misma naturaleza que el hombre y debe seguir las mismas leyes hechas por Dios para los seres humanos. “De la misma manera que el hombre, la mujer está dotada de razón, es capaz de comprender y es consciente de su deber; como el hombre, sabe qué es lo que debe evitar y qué es lo que debe buscar; a veces ocurre que juzga mejor que el hombre lo que puede ser útil y es buena consejera”.

En el infierno pagano no había mujer que fuera sometida infinitamente a suplicio. A la vista de los raros seres humanos que penetraban en el mundo infernal sólo había hombres que sufrían. Junto a poetas y a historiadores castigados por sus mentiras, adúlteros amantes de la esposa de otro. El más allá judío de los apocalipsis no describía suplicios.

El *Apocalipsis de Pedro,* acogido en Roma entre los textos canónicos cristianos del siglo II y luego excluido del canon, describe los suplicios del infierno que marcarán el pensamiento y el arte de Occidente:

> Había allí gente colgada por la lengua: eran los blasfemadores del camino de la verdad. Debajo de ellos ardía un fuego que los hacía sufrir. Había también un gran estanque de pez ardiente para las personas que habían cometido injusticia; las atormentaban ángeles. Por encima de la pez ardiente, mujeres colgadas por los cabellos, las adúlteras. Los hombres que habían cometido la misma falta con ellas colgaban por los pies, la cabeza hundida en la pez… Y yo vi, en una sima llena de gusanos, a los asesinos y su cómplices… Vi muy cerca otra sima, en forma de lago, donde corría la sangre y las deyecciones de los que eran castigados. Había mujeres sentadas, la sangre les subía hasta el cuello. Ante ellas, niños nacidos prematuramente y que lloraban. De allí emanaban rayos de fuego que herían los ojos de las mujeres. Eran las que habían concebido fuera del matrimonio y habían practicado el aborto.
>
> Otros hombres y otras mujeres estaban hundidos a medias en las llamas, arrojados en un sitio tenebroso, atormentados por la mala conciencia y roídos interna e incesantemente por gusanos. Habían perseguido y denunciado a hombres justos.
>
> Cerca, había otra vez hombres y mujeres: se mordían los labios y se les aplicaba un hierro al rojo vivo en los ojos: eran los blasfemadores y los que se habían burlado del camino de la justicia.
>
> Frente a ellos, otros hombres y otras mujeres que también se mordían los labios; tenían fuego en la boca; eran los testigos falsos. En otro sitio había guijarros puntiagudos como una espada o un venablo, y ardientes. Hombres y mujeres en andrajos caminaban para su sufrimiento sobre esos guijarros: los ricos de antes habían confiado en su dinero y no habían tomado piadosamente bajo su protección a viuda ni huérfano alguno y habían despreciado la ley de Dios.
>
> En otro estanque de pus y sangre se hundían hasta las rodillas hombres y mujeres, los usureros y otros ladrones.
>
> Otros hombres y mujeres eran precipitados desde un enorme y escarpado peñasco… Se habían manchado al proponerse como mujeres; las mujeres de ese grupo habían yacido juntas, tal como un hombre con una

mujer… otros ardían; se les hacía girar sobre el fuego y se asaban. ¡Habían abandonado el camino de Dios!

En los capítulos siguientes, dedicados, los tres, aunque de diversa manera, a las relaciones ritualizadas que las mujeres mantienen con las divinidades, no faltan, sino todo lo contrario, las metáforas del matrimonio como don del cuerpo. Si bien en la figura de la diosa del políteismo antiguo el estatus divino se impone sobre el femenino, como aquí mismo ha observado Nicole Loraux, se podría decir que, a la inversa, los límites trazados por la condición femenina nunca se difuminan en los gestos culturales a los que las mujeres griegas y romanas tienen acceso. En esta participación en la actividad simbólica por excelencia del mundo antiguo, estrechamente vigilada por los hombres y concedida en el límite de la buena marcha de las ciudades y de los imperios, es difícil descubrir cualquier autonomía religiosa y más aún un verdadero espacio de libertad. Por tanto, resulta más sorprendente ver con qué fuerza una religión oriental que llega tardíamente explora la imagen de una mujer eternamente excluida del sacrificio y, por tanto, del corazón de la religión cívica, y propone otro modelo para las mujeres "que han sufrido por Cristo" y han dado testimonio de su reino. Entonces, durante un breve periodo de igualdad en la fe, las mujeres convierten a los hombres antes de ser excluidas de los cargos de la Iglesia y de quedar ante la única "elección" posible de una vida fuera del mundo.

P. S. P.

Las hijas de Pandora

Mujeres y rituales en las ciudades

Louise Bruit Zaidman

La vida religiosa cívica

Los dioses griegos están estrechamente unidos a la vida de las ciudades y de los hombres que las habitan, y toda exploración del lugar de las mujeres en los rituales de esa sociedad “masculina” es también una aproximación a su condición compleja tanto en la ciudad como en el imaginario de los griegos. Por esta vía descubrimos cómo las mujeres, excluidas a priori de la vida política y, por tanto, del sacrificio, son integradas, sin embargo, y por diversos procedimientos, a la vida religiosa de la ciudad al extremo de que se ha podido hablar de “ciudadanía cultual” respecto de ellas. En la esfera privada de la casa, en donde gozan de una relativa autonomía, administran toda una parte de la vida ritual, en particular la que concierne a los dominios del nacimiento y la muerte, como si los hombres les asignaran el dominio de lo sagrado, en el que les parece que afloran las fuerzas menos controlables, en nombre de una especificidad implícitamente reconocida. Ambivalencia de la mirada masculina que volveremos a encontrar a todo lo largo de este análisis, a la vez fascinado y a la defensiva, ante esta “otra” raza que es, desde el punto de vista de los hombres griegos, “la raza de las mujeres”.

Una primera comprobación: las mujeres son excluidas del sacrificio sangriento y del reparto de comida que le sigue. Ahora bien, este sacrificio se halla en el corazón mismo de la práctica sacrificial de la ciudad griega en una época en que ésta echa las bases de la política, por una parte, manifestando el acuerdo de los hombres con los dioses, y, por otra parte, renovando el vínculo entre los hombres que constituyen la comunidad de los ciudadanos. El hecho de que las mujeres, en tanto tales, no tomen parte en ello, sino únicamente por intermedio de sus esposos, coincide ya perfectamente con su exclusión de la vida cívica y política activa: en la Grecia antigua no hay mujeres “ciudadanas” (se

deja aparte el caso de las espartanas, “las únicas que mandan a los hombres”, para retomar una expresión citada por Plutarco [Licurgo, 14,8]), sino solamente madres, esposas o hijas de ciudadanos. Sin embargo, a esta visión simple viene a superponerse de inmediato una cantidad de hechos que obligan a replantear la cuestión en otros términos.

En primer lugar, decir que las mujeres son excluidas del sacrificio cruento requiere una primera precisión: son excluidas de la sangre y de la manipulación de la comida, no forman parte del grupo de los que M. Detienne llama “comensales”, aquellos a quienes el reparto de la comida sacrificial convierte en iguales en la ciudad. Pero las mujeres pertenecen a una comunidad más amplia, que la ciudad necesita para existir y a cuyas grandes fiestas convoca. En efecto, para estas mujeres, excluidas del ágora y de las asambleas en las que se tratan las cuestiones de los hombres y de los dioses, y definidas por su encierro en la casa, el *oikos*, cerrada sobre las mujeres cuando los hombres se hallan fuera, las grandes manifestaciones religiosas son la ocasión de participar en la vida social del exterior, de “salir” a la calle. El cortejo de las Panateneas, las grandes fiestas de Dioniso, la procesión de los Misterios de Eleusis y otras ocasiones sobre las que volveremos más adelante, las muestran mezcladas con el público asistente a los grandes sacrificios públicos.

Más aún, si la regla es la exclusión del sacrificio cruento, ciertos rituales, tales como el de las Tesmoforias, al invertir la regla, colocan a las mujeres en el corazón del ritual y, por ello mismo, las convierten en dueñas de la relación con los dioses. Los rituales cívicos, pues, brindan más bien la oportunidad de reflexionar sobre las diferentes maneras en que los griegos han resuelto la contradicción entre la exclusión de las mujeres de la política y su integración religiosa en la ciudad, o, para decirlo de otra manera, llevan a preguntarse cómo la participación de las mujeres en la vida religiosa de la ciudad ilustra las diferentes maneras en que se expresa la contradicción entre su exclusión de principio y su necesaria integración en los cultos y los rituales. Las modalidades de la presencia de las mujeres en la vida religiosa de la ciudad ponen de manifiesto las tensiones subyacentes entre masculino y femenino y sus diferentes soluciones, tensiones enmascaradas por la hegemonía masculina de hecho, en particular en Atenas.

Atenas, como se sabe, no es toda Grecia. Cuando se trata del lugar que se da a las mujeres se puede decir incluso que la situación es allí particular, límite —si se quiere—, en la medida en que la desconfianza a su respecto, la misoginia de los juicios y las leyes no tienen parangón en las otras ciudades. A tal punto es así

que hay que recurrir al mito para explicar que se les niegue el nombre de “atenienses” y que sus hijos lleven su nombre. Habría sido para apaciguar a Posidón, irritado contra la votación de las mujeres en favor de Atenea con ocasión de la elección del nombre de la ciudad (Varrón, citado por san Agustín, *La ciudad de Dios*, XVIII, IX). Es conocida la ley pericleana de 451 sobre la ciudadanía, según la cual se reconoce la calidad de ciudadano a quien pueda justificar que ha nacido de un padre ciudadano y de una madre “hija de ciudadano”. De la misma manera, con ocasión del registro de un muchacho en una *fratria*, se recuerda el nombre del padre de la madre, pero no el de ésta; y si el juramento del padre atestigua que su hijo ha nacido de un matrimonio con “una mujer de la ciudad”, el nombre de la madre no aparece. Paralelamente, con ocasión de la ceremonia de la *gamelia*, oportunidad en que un ciudadano presenta a su mujer a la fratria a la que pertenece, establece la legitimidad de su matrimonio dando testimonio de la condición de su mujer como “hija de ciudadano” (Iseo, 3,76; 8,18). La legitimidad de la situación de la mujer pasa siempre, como se ve, por la intermediación del padre o del esposo. Esta última observación vale, por otra parte, para toda ciudad griega en la medida en que la familia se funda en el parentesco por línea paterna.

Sin embargo, como ya hemos dicho, la situación ateniense es extrema. Si, a pesar de todo, se insiste tanto en ella, es sin duda porque los documentos a menudo son más abundantes allí que en otros sitios, pero también, en el presente caso, porque la parte que ocupan las mujeres en el ritual cada vez sea más significativa en tanto que su posición social e ideológica está más marcada por la desconfianza y la marginación.

De la treintena de fiestas que cada año se celebraban en Atenas, muchas de las cuales ocupaban dos o tres días sucesivos, cerca de la mitad supone la participación activa de una parte de la población femenina de la ciudad. En una u otra forma, la ciudad asocia a sus celebraciones, por turno, los diferentes grupos femeninos. Las doncellas y las jovencitas en las Arreforias, luego en las Plinterias y como canéforas alrededor de Atenea, las mujeres casadas en las Haloa y las Tesmoforias de Deméter, las mujeres de edad canónica en torno a la reina en las Antesterias presididas por Dioniso. El punto culminante son las Panateneas, en las que se encuentran todas las edades y todas las condiciones sociales en la gran celebración anual y sobre todo pantetérica de Atenas por sí misma.



Estela funeraria llamada de “los adioses”. Dos mujeres se despiden acompañadas por una esclava. Siglo IV a.C. Atenas, Museo Arqueológico Nacional.

Por tanto, para avanzar un poco más, hay que distinguir y no seguir hablando de las mujeres en general, sino de la parte que toman en la vida religiosa los diferentes componentes del elemento femenino según el lugar que ocupan en la vida social. Fuera de la edad, sexualmente indiferenciada en la práctica, que constituye para los griegos la infancia hasta los siete años, la vida de las mujeres está enteramente definida por su papel social de esposas y de madres. Así, la vida de las mujeres se divide entre una adolescencia que se percibe como un prematrimonio y que es en realidad la preparación al matrimonio y a la vida como esposa de un ciudadano, y la vida del matrimonio, determinada por su función reproductora. Lo biológico o lo social se asocian así estrechamente. La mujer griega, ante todo esposa y madre, cambia nuevamente de estatus cuando, a

la edad en que ya no es capaz de reproducir, escapa a los privilegios y a las prohibiciones que marcaban su vida social. A estas tres edades de la mujer griega responden prácticas religiosas diferentes.

Las niñas

La ciudad, por intermedio de un cierto número de rituales, socializa a sus niñas, las *parthenoi*, esposas de mañana, madres de futuros ciudadanos. Lo que, con Pierre Brûlé, puede denominarse "la religión de las jóvenes en Atenas" constituye un conjunto coherente de prácticas en el seno de la "religión de las mujeres" y un capítulo fundamental para comprender la religión de la ciudad en general. En efecto, remite a todo el edificio de la práctica religiosa ateniense y a sus mitos constitutivos.

Los mitos lo repiten hasta la saciedad: las jovencitas son yeguas sin domar. Si bien el matrimonio es la última etapa de su domesticación, ya desde los siete años las niñas entran en el proceso que hará de ellas esposas acabadas. Sin embargo, de inmediato se impone una reserva de bulto. Las diferentes etapas de lo que a veces se llama "iniciación femenina", por referencia a la iniciación gradual que en Esparta había para los muchachos, en Atenas sólo concierne a una cantidad limitada de chicas, elegidas entre las familias más respetables a las que distingue su tradición aristocrática. No obstante, esta restricción no anula la significación "cívica" de la integración de las *parthenoi* en el culto. Aun cuando no afecta directamente a todas las niñas de una clase de edad, se la percibe sin ninguna duda como una participación "por procuración", sentido que con toda seguridad es el que cabe asignar a la famosa declaración del coro de las atenienses en la *Lisístrata* de Aristófanes:

> De los siete años fui ya una arréfora;
> molinera, de diez, de la Señora;
> osa luego en Braurón con manto de azafrán;
> y ya moza, canéfora, con un collar de higos.

Interpretados a menudo como descripción de la iniciación femenina en Atenas, estos verbos exhibirían más bien una suerte de recorrido ideal que acumula en la "carrera" de cada una, de manera cómica, una cierta cantidad de funciones que una niña "de buena cuna" *(eugenes)* podía tener ocasión de desempeñar. Es la interpretación que propone, por ejemplo, Christine Sourvinou-

Inwood.

Las arréforas

Las arréforas son cuatro niñas elegidas por la Asamblea sobre una lista de muchachitas “bien nacidas” *(eugeneis)* que tienen entre siete y once años. Dos de ellas serán elegidas por el arconte-rey para participar en el tejido del *peplos* que cada año se ofrece a Atenea con ocasión de las Panateneas. Las otras dos, “que viven cerca del templo de la Polias… y pasan cierto tiempo junto a la diosa con un cierto tipo de vida” (Pausanias, I, 27,3), realizan por la noche, cuando llega la fiesta de las Arreforias, un ritual que consiste en llevar sobre la cabeza, en cestos bien cerrados, objetos que tienen prohibido mirar y que intercambian con otros, igualmente misteriosos (tartas en forma de serpientes y de *phalloi*, según ciertos lexicógrafos), junto al santuario de Afrodita “en los jardines”. Hace ya tiempo que se ha relacionado este ritual con la historia de las Cecrópides, las hijas del mítico rey Cécrope, que la tradición griega ha colocado en los orígenes de la ciudad de Atenas. Encargadas por Atenea de vigilar a Erictonio, nacido de la tierra y recogido por la diosa, las jóvenes princesas, a pesar de la prohibición que pesa sobre ellas, miran atolondradas dentro del canastillo en donde aquél reposa, por lo cual se las castiga con la muerte. En el origen de muchas interpretaciones, este ritual, sobre el cual, por lo demás, las fuentes dejan muchas oscuridades pendientes, parece haberse considerado como un rito de salida de un periodo de iniciación que ha llevado fuera de sus casas a las niñas elegidas para ponerlas al servicio de la diosa poliade, y que consiste en una prueba en relación con uno de los mitos fundadores de la ciudad, en el cual el nacimiento y los símbolos de la sexualidad ocupan un lugar importante. Rito de entrada en la adolescencia, según Claude Calame, hay que compararlo con otros “servicios” que atañen a todas las niñas y cuya documentación es más escasa.

La fiesta de las Plinterias, consagrada al lavado de las estatuas de culto y sus vestidos, tiene su equivalente fuera de Atenas, en muchas ciudades en que a menudo existe un mes Plinterion. El *Himno para el baño de Palas*, de Calímaco, evoca el rito que cumplen las niñas de Argos. En Atenas, dos niñas *(korai)* llamadas plintridas o lutridas, a las que sin duda se elegía anualmente, están encargadas de lavar el peplo de Atenea, bajo la vigilancia de un sacerdote cuyo sacerdocio consiste precisamente en eso.

Otro servicio divino a cargo de niñas es el de las *aletridas* que “muelen el grano para los pasteles sacrificiales”. Las fuentes son todavía más discretas

acerca de este último ritual. Sin embargo, es posible advertir su parentesco en la modalidad de reclutamiento y el origen de las niñas empleadas en distintos servicios. Pierre Brûlé ve en él también un parentesco de función; las niñas "reproducen en la esfera de lo sagrado los trabajos femeninos adultos y profanos del gineceo". Pero arréforas, plintridas y aletridas, más que una iniciación magnificada de su futuro oficio de mujeres, ejercen, en tanto *korai* y *parthenoi*, funciones sagradas al servicio de la ciudad. Volveremos sobre este aspecto a propósito de las canéforas.

Las pequeñas osas

En Braurón, en el santuario de Ártemis, a 37 kilómetros de Atenas, un centenar de niñas, las mayores de las cuales tienen diez años, "vírgenes escogidas", viven una iniciación que, hasta hoy, muchas lagunas han impedido reconstruir con seguridad. Sin embargo, algunas fuentes literarias, un material arqueológico todavía no explotado por completo y sugerentes escenas en vasos, autorizan ciertas hipótesis.

Fuentes literarias (unas pocas líneas) y escenas de vasos que se han hallado en el santuario sugieren ante todo un ritual centrado en "hacer la osa" *(arkteuein),* antes de conocer el matrimonio *(pro tou gamou).* ¿Qué sentido hay que dar a esta expresión? En la misma Braurón, y luego en Atenas, en el santuario de Ártemis Brauronia y fechados a finales del siglo V y comienzos del IV, se han encontrado muchos fragmentos de vasos con destino cultual, llamados crateriscas debido a su pequeño tamaño. Allí se ven niñas de diversas edades, ya desnudas, ya vestidas con ropas más o menos cortas, cabellos cortados o que caen sobre la espalda, y corriendo. Entre ellas, dos mujeres parecen prepararlas. En algunos fragmentos, animales, perros y ciervas, aparecen junto a las niñas. En una de las escenas se representa una osa en posición central y las niñas se alejan de ella en dirección al altar. En otra, aparecen dos personajes adultos, una mujer y un hombre, que llevan máscaras de animales que semejan osos.

El significado ritual de estas escenas no deja lugar a dudas. La sola presencia del altar basta ya para atestiguarlo. Los animales hacen pensar en una cacería ritual. La edad, el tocado, la actitud de las niñas, las coloca del lado del "salvaje" que caracteriza la infancia y el mundo de Ártemis. Para C. Sourvinou-Inwood, que ha estudiado en diversas ocasiones estos vasos, editados y analizados por primera vez por L. Kahil, las crateriscas, consagradas por los padres de las niñas, celebrarían el momento culminante del servicio de las "Osas", el fin del periodo de iniciación, en coincidencia con la gran fiesta pantetérica de las Brauronias. Al

término de un periodo de segregación marcado por el "hacer la osa" y simbolizado por vestir la crocota, vestido de color azafrán que caracteriza el servicio de la diosa, la niña, al abandonar su vestido ritual, dejaría detrás de ella su "vida de osa" para abordar los ritos de integración en su nueva condición, la que la hace entrar en la edad de la pubertad, última etapa antes de la del matrimonio. Por eso C. Sourvinou-Inwood propone no leer en el texto de Aristófanes "con manto de azafrán", sino "tras dejar el manto de azafrán".

¿Por qué "hacer la osa", y cuál podía ser el valor iniciativo de tal comportamiento? Animal salvaje ligado al mundo de la caza de Ártemis, la osa se encuentra en muchos mitos relacionados con la diosa. En la misma Braurón se cuenta cómo una osa frecuentaba el santuario y casi se había llegado a domesticarla. Un día, jugando con una niña, la hirió en la cara. El hermano de la niña mató a la osa, con lo que provocó una plaga. Para apaciguar a la diosa, el oráculo prescribió que en adelante las jovencitas "hicieran la osa" antes del matrimonio y llevaran la crocota o manto de azafrán. Conociendo las funciones protectoras de la juventud de Ártemis "curótrofa", encargada de conducir a niñas y muchachos a la madurez por medio del aprendizaje, a lo largo de diversas pruebas, de la domesticación de lo que en ellos mismos había de salvaje, se siente la tentación de ver en las ceremonias de Braurón, que coronaban los largos meses de iniciación en el santuario, una manera de exorcizar a "la osa", símbolo de la "salvaguardia" de la infancia, para prepararse a la etapa siguiente de su vida de doncella, en la que, convertida en canéfora, abordará el periodo último que debe conducirla a su destino de esposa, verdadero fin de toda esta educación a la vez social y cultual.

Este momento en que la niña deja detrás de ella su vida de infante para abordar la etapa en cuyo transcurso la pubertad la convertirá en doncella casadera es, en efecto, íntegramente socializada por la ciudad, a través del culto. La importancia cívica de la institución se lee tanto en la extensión del santuario mismo y sus instalaciones, donde se ha reconocido los lugares de hábitat de las jóvenes osas durante la segregación (los partenones), como en la organización misma de las Brauronias, cuya procesión y desarrollo son controladas por los Hiéropes, los diez magistrados encargados de las grandes fiestas pantetéricas del calendario ateniense. En la integración de las doncellas, Braurón desempeñaría un papel comparable al de Muniquia para los muchachos: otro importante santuario cívico del Ática, igualmente consagrado a Ártemis, en donde los efebos, con ocasión de las Muniquias, participaban en ceremonias culturales de integración en el mundo adulto.

Hacer de canéfora

Hacer de canéfora es llevar la cesta del sacrificio, el *kanoun*, canastillo ritual que contenía la cebada sagrada que se verterá en el altar y sobre la cabeza de la víctima, precisamente antes de su inmolación. Bajo la cebada, oculto a las miradas, está el cuchillo del sacrificio, la *makhaira*, que manipulará el sacerdote o su asistente. Todo sacrificio cruento supone la presencia del cesto con la cebada, pero no siempre es llevado por una *parthenos*. La caneforia, cuando tiene lugar en una procesión solemne con ocasión de las grandes fiestas cívicas, deviene una función sagrada honorífica reservada a las jóvenes "bien nacidas". Comprobada su existencia en las fiestas de Hera en Argos, de Ártemis en Siracusa y en muchas festividades en toda el Ática y en localidades dependientes de Atenas, la caneforia adquiere un brillo especial en las Grandes Panateneas. En el siglo III, la cantidad de canéforas llegará al centenar, como indica el decreto de Estratocles para Licurgo, que precisa que este último ha mandado confeccionar para la diosa "vasos de procesión en oro y en plata y utensilios para cien canéforas". Es indudable que no han sido siempre tan numerosas. Pero la importancia que la ciudad otorga a su participación en la procesión es confirmada también por su presencia en el friso del Partenón y, quizá más aún, por su presencia en la lista de beneficiarios de partes de honor del gran sacrificio panatenaico acerca de la cual se las menciona junto a los "generales, funcionarios y atenienses que han tomado parte en la procesión". Así, en ese día en que la ciudad se celebra a sí misma a través de la fiesta que ofrece a su diosa poliade, las jóvenes doncellas, elegidas entre las primeras de la ciudad y que, por su edad, han entrado así en este último periodo de la adolescencia que las conducirá al matrimonio, son tratadas como ciudadanas de honor a través de este privilegio, rarísimo para las mujeres, de acceder, con todos los derechos, al reparto ritual.

Lo mismo que las portadoras de agua del sacrificio de las Bufonias, las portadoras de cestos de la canéfora se asocian a la ciudad en el corazón mismo del sacrificio: la muerte del buey. Para explicar el origen de este sacrificio solemne a Zeus Polieus, un mito contaba cómo, después de la muerte sacrílega de un buey, una sequía había asolado al Ática (Porfirio, *De la abstinencia*, II, 29-30). Por consejo del oráculo de Delfos, los atenienses habían decidido "asumir colectivamente el asesinato".

Eligieron jóvenes doncellas como portadoras de agua: estas doncellas llevaban el agua para afilar el

hacha y el cuchillo. Una vez afilados los instrumentos, un segundo tendió el hacha, otro abatió el buey y otro lo mató… Luego se procedió al juicio del asesino y todos los que habían participado en la operación fueron citados para justificarse.

La cadena de responsabilidades remonta de las jóvenes doncellas hasta el cuchillo, que, como no puede defenderse, es condenado. Las doncellas portadoras del “agua para afilar el hacha” pueden interpretarse como figuras paralelas a las jóvenes portadoras de cestos de “granos para ocultar el cuchillo”. En efecto, en el mito de las Bufonias el agua ocupa el lugar de los granos, perdidos por el sacrilegio, y que se trata precisamente de hacer reaparecer. Tanto en un caso como en el otro, el elemento portador de la vida de los hombres organizados en ciudad —la cebada o el agua— se asocia al instrumento del asesinato, pues el sacrificio del buey labrador es el mediador necesario entre los hombres y los dioses. Las doncellas, las participantes más lejanas del gesto asesino, se asocian, sin embargo, estrechamente a él por su función de “portadoras”. Como en el sacrificio fundador de las Bufonias, la ciudad ateniense de la época clásica, para subsistir, tiene necesidad de asociar estrechamente, con ocasión del sacrificio de apaciguamientos solemnes de las Panateneas, a todos los elementos que la constituyen y en la misma complicidad. Por intermedio de las canéforas y su función particular convoca a las futuras esposas, garantía de su permanencia, y precisamente en tanto tales les rinde homenaje.

Caneforia y matrimonio

En Aristófanes, a la canéfora se la llama “la bella” (*pais kalé:* “la bella niña”), es decir, la muchacha que ha entrado en el periodo de “floración”, marcado por la pubertad y el paso a la edad núbil. Es precisamente esta calidad de madurez física lo que indica el adjetivo *kalé.* Ante todo, coloca a la jovencita en una “edad”, la edad en que comienza a existir para la mirada de los hombres. Su función de canéfora coincide con su condición de muchacha “para mirar”. Los vasos la muestran ataviada de joyas y del *chitón* bordado. El vínculo entre caneforia y matrimonio queda aclarado por una cierta cantidad de mitos en los que se ve a muchachitas designadas como canéforas, o que tienen sus características, raptadas por dioses o héroes. Por lo demás, estos mitos tienen su eco en ciertos rituales. En Atenas se cuenta cómo la hija de Pisístrato, el tirano, fue besada en público, mientras hacía de canéfora, y luego raptada por quien la había escogido. En este esquema se reconoce la aventura de Oritía y Herse, dos hijas de Erecteo, también ellas canéforas cuando fueron vistas y luego raptadas,

una por Bóreas, el dios del viento, y la otra por Hermes. Tema familiar en la cerámica del siglo V, el rapto de Oritía es objeto de muchas variantes, de las cuales algunas no la colocan ya en la Acrópolis sino en las márgenes del Iliso, como cuenta la tradición recogida por Platón *(Fedro,* 229b-c), o en otros sitios, donde juega y baila con sus compañeras.

Actividades corales

Juegos y danzas entre jovencitas de la misma edad constituyen precisamente una imagen de esos coros que aparecen como una actividad característica de la condición de adolescentes. Eurípides asocia las danzas en coro a las actividades propias de las muchachas que "florecen en los coros". El paralelismo de las versiones en la historia del rapto de Oritía subraya que la edad de las canéforas es también la edad de esos coros con su función a la vez ritual, pedagógica y social. El término de esta edad es el matrimonio, del que el rapto mítico es una de sus metáforas.

La mayor parte del tiempo, estos grupos de jovencitas de la misma edad, bajo la conducción de una de ellas, su corega, se crean con ocasión de una fiesta o en el marco de un culto particular. El círculo que anima Safo a finales del siglo VII en Lesbos, compuesto por adolescentes de buena familia que llegan de diferentes partes de Jonia, ofrece una imagen institucionalizada de la naturaleza y de la función de estos coros. Puestos bajo el signo de Afrodita, sus actividades tienden a preparar a las jóvenes para convertirse en mujeres cabales. Esta función "pedagógica" de los coros se puede advertir en los fragmentos de la poetisa que cargan el acento en la gracia y la belleza, connotando precisamente las cualidades que cultivan las adolescentes que llegan a la edad que precede al matrimonio. Una gran cantidad de estos fragmentos, por lo demás, provienen de epitalamios, es decir, de cantos de matrimonio o de poemas que evocan las bodas. Valorizan ese momento, colocados bajo el signo de la diosa de la sensualidad y de la sexualidad madura que protege a las jóvenes esposas. Con el mismo patrón que el de Safo han funcionado también otros círculos. Pero a menudo los coros de jóvenes doncellas se producían en un marco cívico mucho más amplio, asociados a otras manifestaciones y en otros grupos de la población.

Presencia en las fiestas

En todo el mundo griego, la salida del periodo de la adolescencia y la integración en el mundo adulto coinciden con grandes fiestas que conciernen al conjunto de la población y celebran la permanencia de la comunidad y su

renovación. Muy a menudo, se convoca conjuntamente a muchachos y muchachas jóvenes en torno a la divinidad poliade, en torno a divinidades que, como Ártemis o Apolo, tienen una relación específica con los jóvenes.

A este respecto, la fiesta de Ártemis en Éfeso resulta típica de un ritual de adolescencia. Comienza con una procesión que lleva fuera de la ciudad a todos los jóvenes de dieciséis años y a las muchachas de catorce. Cada uno de los dos grupos lleva al frente a sus miembros más bellos. El cortejo de adolescentes de ambos sexos es portador de objetos rituales, antorchas, cestos y perfumes, y los siguen gentes del país y extranjeros llegados en gran número para admirarlos. Después del sacrificio, los jóvenes y las doncellas se encuentran "para permitir que los jóvenes en edad de casarse encuentren jóvenes doncellas". Esta descripción, que en Jenofonte de Éfeso sirve de fondo (1, 2, 2 y ss.) al encuentro novelesco de dos jóvenes ejemplares, Habracomes y Anteia, recorta la evocación del ritual de Ártemis Daitis, que consiste en una comida que se ofrece a la diosa en un prado, fuera de la ciudad. El mito fundador de este ritual implica precisamente a los adolescentes de ambos sexos de Éfeso. Tras haber llevado una estatua de Ártemis al borde del mar, la honran con una ofrenda de sal después de bailar y cantar para ella. Como en todos los otros mitos fundadores, una falta, en este caso el olvido de la ofrenda al año siguiente, provoca un flagelo cuya conjura exige a su vez la instauración de un ritual (*Etymologicum Magnum,* 252, 11 y ss.). El flagelo, que es enviado por Ártemis, al caer precisamente sobre los jóvenes y las jóvenes de Efeso, subraya el valor del ritual: asegurar el feliz cumplimiento del pasaje de la adolescencia a la edad adulta, comprometido por la negligencia de los jóvenes que se han olvidado de Ártemis, la diosa, precisamente, que preside este pasaje.

Las Delia, que se celebraban en honor de Apolo, constituyen un conjunto complejo del que sólo examinaremos aquí un aspecto, en relación directa con nuestro tema. Celebradas cada cuatro años por los atenienses a partir de la purificación de Delos por Pisístrato en 525, son originariamente una fiesta jónica en la que participa toda la población, incluso mujeres y niños. En el centro de la fiesta se halla el coro de las Deliadas, sirvientas de Apolo, que celebran en un himno a éste, Leto y Ártemis. Calímaco (*Himno a Delos,* 278 y ss.) precisa que, todos los años, todas las ciudades griegas enviaban coros a Delos, así como los tributos y las primicias debidas al culto de Apolo, en recuerdo de las primeras gavillas, que ya aportaban las tres hijas de Bóreas, acompañadas por otros tantos jóvenes en nombre de los Hiperbóreos, ese pueblo mítico amigo de los dioses. A las hijas de Bóreas consagran las doncellas y los mancebos de Delos, las unas su

caballera y los otros su primer vello. Así, fundadas por la ofrenda mítica de las vírgenes hiperbóreas, celebradas por las Deliadas, jóvenes consagradas al servicio de Apolo y que aparecen como un coro profesional en función cultual, abiertas a los coros que envían las diferentes ciudades de Jonia y Atenas, las Delia funcionan como una fiesta de primavera y de propiciación para el desarrollo de los infantes y los adolescentes. La interpretación de Platón (*Fedro,* 58ac), que ve en la *theoría,* la delegación anual de Atenas a Delos, una celebración de la protección que Apolo brindara a los siete jóvenes y a las siete niñas que habían participado con Teseo en la expedición cretense, refuerza esta lectura de la fiesta.

También en Amiclas, en dominio espartano, el conjunto de la población, a la que se agregan los extranjeros de paso y los esclavos, se desplaza para asistir a la procesión y a las evoluciones de los mancebos y las doncellas con ocasión de las Jacintias, fiesta central del calendario cultual. En un ritual funerario celebrado en honor de la memoria del héroe Jacinto, se realizaba una fiesta que movilizaba a todos los grupos que constituían la juventud del territorio. Los niños tocaban la lira y cantaban peanes en honor a Apolo; los efebos, distribuidos en muchos coros, cantaban y danzaban; las doncellas participaban en una procesión en la que desfilaban sobre carruajes de gala de caña trenzada, algunos de los cuales tenían aspecto de animales fantásticos.

De Atenas a Esparta y en muchas otras ciudades, las grandes fiestas cívicas convocan al conjunto de la juventud a manifestarse en las procesiones, los coros, los cantos y otras actividades en honor de los dioses. Sin embargo, este encuentro de doncellas y mancebos al final de su periodo de adolescencia no implica un paralelismo entre la iniciación de los muchachos, que los lleva a su estado de adultos y de ciudadanos, y la que conduce a las niñas, suponiendo que se pueda usar este término para referirse a ellas, al matrimonio. La disparidad en la finalidad de su educación también se refleja en el contenido, la periodización y la población a la que se aplica.

El periodo que se extiende desde el fin de la primera infancia hasta el matrimonio está escandido, para la niña, por diversas etapas que subrayan su maduración progresiva. La primera etapa termina hacia los diez años: es, para las jóvenes atenienses, la edad de la *arcteia;* más allá del comienzo de un periodo decisivo en el curso del cual tiene lugar la *menarché,* es decir, el comienzo de la pubertad. Christiane Sourvinou-Inwood lee en estas imágenes, por el juego de las diferencias de tamaño y la representación de los pechos incipientes, la transformación física que acompaña a la pubertad. Estas variaciones en la

representación son tanto más significativas cuanto que no corresponden a un interés por el realismo (las edades de la mujer casada no dan lugar a representaciones diferenciadas), sino a una representación cultual de las edades de la niña y la adolescente. Los catorce años marcan el límite de este periodo y es también la edad de la nubilidad. A partir de ese momento, la niña, a ojos de los griegos, ha alcanzado su plena madurez.

Pero es forzoso comprobar, para volver al ejemplo de Atenas, que mientras que toda una clase de edad, entre los dieciséis y los dieciocho años, se ve involucrada por el servicio efébico, sólo una pequeña porción de niñas participa en los servicios de Atenea y de Ártemis. Por otro lado, el reclutamiento de las participantes es democrático por el procedimiento —es la Asamblea la que elige las arréforas, mientras que las Osas son elegidas por la tribu— y aristocrático por la elección realizada. Acerca de esto las fórmulas son redundantes, pues subrayan la calidad del nacimiento de las *parthenoi* retenidas para los diferentes servicios. En cuanto a la cantidad total de jovencitas implicadas, ya hemos visto que era limitada.

Hay que admitir el valor simbólico de esta integración de las clases de edad de las muchachas en los rituales de la ciudad. La iniciación y la integración en las tareas y en las funciones se realiza, desde el punto de vista social y pedagógico, en el gineceo y en lo que Pierre Brûlé llama “talleres femeninos”. Pero su dimensión religiosa no afecta al conjunto de la población femenina sino a través del espectáculo de iniciación de algunas, que “representan” a la población de su clase de edad, y de la participación en las grandes fiestas con ocasión de las cuales la religión cívica se vuelve totalizadora.

Después de todo, el comportamiento de la ciudad respecto de sus “jóvenes” no es otra cosa que expresión, en el plano religioso, de la desigualdad de tratamiento entre hombres y mujeres. Coexisten, por un lado, las formas que pretenden asegurar el acceso de todos los ciudadanos por igual a lo político y a lo religioso, y, por otro lado, el tratamiento desigual de la población masculina y femenina. Todo sucede como si, en cada momento importante del ritual, se tratara de hacer necesaria la integración religiosa de las mujeres y las niñas, y al mismo tiempo de asegurar el control y la influencia masculinos. En este contexto, la utilización de las familias “nobles” (los *gene*) y el recurso al modo de reclutamiento aristocrático se convierten paradójicamente en un medio que la ciudad democrática pone en juego para conciliar las exigencias de las divinidades, en particular de las femeninas, que presiden la prosperidad de los hombres y de las ciudades, y la desconfianza cultivada respecto del “pueblo de

las mujeres”. Con todo, antes de abandonar este capítulo sobre las adolescentes, observaremos el lugar importante que se otorga a las muchachas en esta suerte de desfile que constituye su participación en rituales cívicos, en particular en forma de coros, antes de su “desaparición” como esposas.

Las esposas

Las Tesmoforias

“Palas, amiga de los coros, a quien acostumbro a llamar aquí entre nosotros… la guardiana de nuestra ciudad… Aparece, tú que detestas a los tiranos… El pueblo de las mujeres te llama…”. Así se expresa el coro de *Las Tesmoforiazusas,* de Aristófanes, antes de invocar a su vez a las dos diosas, Deméter Tesmofora (a quien la fiesta debe su nombre) y Core. En efecto, una vez al año, durante tres días el “pueblo de las mujeres” ocupa el espacio político, abandonado por los hombres, que no se sientan en los tribunales, ni en el Consejo. Las mujeres han tomado su lugar y se reúnen en el templo de ambas diosas, que se levanta precisamente en el Pnix, la colina donde ordinariamente tienen lugar las asambleas. Obsérvese que las mujeres a las que hace hablar Aristófanes invocan a Atenea en su dimensión cívica —“la guardiana de nuestra ciudad”—, en nombre de su propia función de *demos.* Ellas “representan” a la ciudad, en cuyo nombre hablan. También han tomado el vocabulario de los hombres para atacar a Eurípides, a quien han declarado su enemigo. Plegarias, fórmulas, formalidades, reproducen las formas tradicionales de las sesiones de la asamblea:

> El Consejo de las mujeres ha decretado lo que sigue, con Timoquia como presidenta, Lisila como notaria y Sostrate como oradora. Habrá una asamblea por la mañana del día central de las Tesmoforias, en el que disponemos de más tiempo libre, con el fin de deliberar ante todo sobre Eurípides y el castigo que debe recaer sobre este hombre, pues se comporta indignamente, es nuestro parecer unánime. ¿Quién pide la palabra…?

Parodia, se dirá. Y efectivamente, es eso lo que sugiere el tema de la reunión, el personaje de Eurípides. Pero no nos hallamos en *La Asamblea de las mujeres,* del mismo Aristófanes, en donde las mujeres se han disfrazado de hombres para hacer uso de la palabra. Su asamblea, aquí, es institucional. Por lo demás, tanto los oradores como los textos epigráficos confirman esta dimensión política del ritual de las Tesmoforias.

Así pues, las mujeres eligen por sí mismas, en cada *demo*, a quienes van a "ejercer el poder" en las Tesmoforias *(arkhein eis ta thesmophoria)*, son ellas quienes presiden la asamblea en los días "fijados por la tradición" *(kata ta patria)* y que hacen "lo que está consagrado por el uso" *(ta nomizomena)* (Iseo, VIII, 19-20). Por otra parte, esta inversión ritual y provisional del orden político no se limita a Atenas. Las Tesmoforias constituyen el ritual más importante de Deméter en todo el mundo griego. Se ha comprobado su presencia en muchas ciudades en que la existencia de un santuario de Deméter Tesmofora *(Tesmoforión)* es señalado por fuentes literarias, como en Egina, Flionte, Paros y Éfeso. Las excavaciones arqueológicas han sacado a luz otros en Corinto, Tasos, Cnosos, en Cirene. Como testimonio de su antigüedad, Heródoto atribuye el origen del ritual en Grecia a las hijas de Dánao, que lo habrían llevado de Egipto. La datación de los *Tesmoforiones* hallados sugiere que su existencia puede remontar a finales del siglo VIII, cuando las ciudades nacientes crearon santuarios suburbanos en la unión de la ciudad y el territorio. Están dedicados a la divinidad que vela a la vez por la perpetuación de los ciudadanos gracias a la fecundidad de las mujeres y por la fertilidad del territorio cultivado que asegura el alimento y la prosperidad de los hombres, pero también por la cohesión política gracias al respeto a las leyes. Este doble significado se ve a su vez confirmado por el nombre mismo de la diosa, según se dé a *thesmoi*, *thesmia*, un significado material —la palabra designa los restos de cochinillos y las semillas contenidas en los cestos que han sido llevados por las celebrantes del primer día — o el valor abstracto de "leyes", que tiene en el vocabulario de las instituciones y del derecho.

Por otra parte, la función cívica del santuario se ve subrayada por los relatos que al mismo se relacionan. Unos años más tarde, en Egina, toda la población pagará con su expulsión a manos de los atenienses el sacrilegio cometido por los más poderosos que han aplastado a un rebelde que se había refugiado en la entrada del templo de Deméter Tesmofora. En Paros, Milcíades, que sitia la ciudad, morirá por haber intentado, sin éxito, profanar el santuario y sus secretos. En el umbral, el pánico se apoderará de él y lo obligará a desandar el camino (Heródoto, VI, 88, y VI, 134).

Las Tesmoforias es una fiesta de siembra que se celebra en el otoño y está puesta bajo el símbolo del mito de Deméter y de su hija Core. El primer día, las mujeres escogidas para esta tarea —las "achicadoras"— recogerán, en grietas consagradas, los restos de cochinillos que han sido arrojados allí enteros el año anterior. Considerados como una ofrenda a Plutón en señal de recuerdo del rapto

de Core, se los mezclará con semillas del año y se los consagrará en los altares para asegurar la fertilidad del suelo y las próximas cosechas. El segundo día celebra el duelo de Deméter privada de su hija. Las mujeres ayunan, sentadas en tierra, sobre lechos de sauzgatillo que ellas han confeccionado. El tercer día da lugar a un sacrificio cruento, atestiguado particularmente por los archivos sagrados de Delos que dan cuenta de víctimas destinadas a las Tesmoforias y de todos los elementos necesarios para una comida sacrificial. Las mujeres, dueñas provisionales del espacio político, también controlan, lógicamente, el espacio sacrificial, aunque con una reserva, única pero importante: el gesto asesino, al parecer, se les escapa. En efecto, las inscripciones mencionan la presencia de un sacrificador, el *mageiros,* expulsado apenas terminada su intervención, puesto que un reglamento estipula que quien ha degollado las víctimas no debe asistir al banquete. Consagrado a Kalligeneia, "la que engendra niños bellos", ese día celebra el regreso de Core y la promesa de fecundidad, tanto para los humanos como para los productos de la tierra.

Se comprende que para celebrar los misterios de la fecundidad y del nacimiento, cuyos intermediarios obligados son las mujeres, sólo se admita a las esposas legítimas de ciudadanos, a tal punto que, como contrapartida, la participación en las Tesmoforias constituye una prueba de unión legítima ante los tribunales. El calificativo de *eugeneis,* "bien nacidas", que ellas se atribuyen en la pieza de Aristófanes, expresa su orgullo de hijas y esposas de ciudadanos, así como de *eleutherai,* "libres" que se les aplica en otras partes. Así como adoptan el lenguaje político de los hombres, también adoptan el orgullo y los valores de éstos al identificarse con la ciudad. Pero, a diferencia de lo que, como ya hemos visto, ocurre con las jovencitas cuya participación en los rituales que les conciernen es limitada y aristocrática, parece que, en las Tesmoforias, bajo las tiendas levantadas para las circunstancias en la colina del Pnix participa el conjunto de las mujeres casadas con ciudadanos de Atenas.

Las Tesmoforias valoran claramente la función procreadora de las mujeres. La importancia tan grande que tiene su calidad legítima de esposas admitidas en la celebración se debe a que de ello depende la legitimidad de los hijos a los que den nacimiento. La presencia del sauzgatillo, cuyas ramas constituyen los lechos de las mujeres durante esos tres días, con su doble valor de purificación (la separación de los hombres expresa a su manera la continencia sexual prescrita durante la fiesta) y de fecundación, confirma este significado. Lejos de contradecirse, castidad y fertilidad se refuerzan. Los bellos hijos exigidos por la diosa Kalligeneia del tercer día de la fiesta se reservan a las esposas castas.

Entre ellas, lejos de los hombres, las mujeres asumen además una comunicación con la divinidad que su condición de madres les ofrece de manera privilegiada haciendo de ellas las interlocutoras necesarias, y hasta exclusivas de una Deméter cuya dimensión materna domina el mito al que remite el ritual. En esta condición puede verse el límite de la "igualdad" que se reconocía a las mujeres durante esos días, pues de lo que se trata entonces, a través de ellas y por intermedio de los futuros ciudadanos, es de "la ciudad de los hombres". También es verdad que, cuando el coro de *Las Tesmoforiazusas* reivindica: "Sería necesario que si una de nosotras da a luz en la ciudad a un hombre útil… reciba algún honor", al hacer depender del valor de sus hijos el reconocimiento de la ciudad "se conforma al modelo cívico", puesto que "la ciudad no les exige precisamente otra cosa que atenerse a su lugar de mujeres, produciendo hijos que perpetúen el nombre del padre". Pero en la condición de las mujeres en las Tesmoforias también puede verse el reconocimiento de una especificidad que nada puede ocultar, diga lo que diga Apolo respecto a las necesidades de su causa cuando, en Esquilo, afirma: "La madre no engendra al que se llama su hijo, sino que es nodriza del germen recién sembrado. El que engendra es el hombre; ella, como una extranjera para un extranjero, salva el retoño" *(Euménides*, 658-661). El elogio de las mujeres, comprendido en su calidad de madres en la comedia de Aristófanes, constituye el eco de la seriedad de los cánticos y plegarias que se ponen en su boca, suerte de reconocimiento, por parte del poeta ateniense, de la dignidad que confiere la función ritual. Seriedad y dignidad que vuelven todavía más sensible la alternancia con las burlas tradicionales.

Tejido y vida política

En el extremo opuesto a la imagen insólita de las mujeres en el sacrificio o de las mujeres en asamblea, la imagen canónica de la buena esposa es la de la tejedora. Actividad tradicional y emblemática de las mujeres, el tejido, en sus vínculos con el ritual, conduce a otro enfoque de las relaciones entre la ciudad, las mujeres y el ritual.

Actividad por excelencia del *oikos*, vastamente repetida en los vasos, el tejido parece definir a la buena esposa, laboriosamente ocupada con sus sirvientas y las otras mujeres de la casa en el telar, las lanzaderas y los cestos de lana. El elogio de las mujeres implica el reconocimiento de su calidad de *ergastis*, "trabajadoras", y el trabajo femenino, el *ergon gunaikon* es ante todo, el trabajo textil, tal como confirman los mitos y la tradición desde la imagen de Penélope

hasta los epitafios funerarios del siglo V y el nombre de “ergastinas” que se da a las jovencitas consagradas al tejido ritual del peplo de Atenea.

Pero las actividades de tejido relacionadas con los cultos de los dioses no conciernen solamente a las *parthenoi* escogidas para cumplir su tarea en la Acrópolis. Ya hemos visto en qué medida su participación en las Panateneas, como la de las canéforas, las involucraban en la representación global de la ciudad, integrándolas al cuerpo social y religioso que se exhibía a todos durante ese día. Ahora bien, por sus implicaciones simbólicas, la actividad misma del tejido excede el trabajo de la mujer en su telar. La diosa tutelar y destinataria del peplo, Atenea, anuncia significados complejos en sus relaciones con el tejido. Maestra del tejido ella misma, es también protectora e iniciadora del conjunto de las actividades, industriosas y técnicas. Junto a ella se encuentra Pándroso, quien es “la primera en fabricar, con sus hermanas, vestidos de lana para los hombres” (*Photius*, s.v. Pándroso). El tejido, que en los mitos aparece en el mismo plano que la institución de la agricultura, connota la vida culta, es decir, también la fundación de la vida cívica. Árcade, que da su nombre a la Arcadia y, por tanto, en cierto modo, funda el país, es presentado por Pausanias como introductor del cultivo del trigo y de la fabricación del pan, al mismo tiempo que ha enseñado a tejer vestidos (*estheta huphainesthai*, Pausanias, VIII, 4, 1). En este contexto la renovación regular del peplo es como la confirmación de un contrato entre la diosa y la ciudad. Como si los ciudadanos, a cambio de su ofrenda, esperaran una garantía de permanencia. El lugar que las mujeres ocupan en este ritual, por tanto, es decisivo y consagra, más allá de su talento de tejedoras, su papel determinante en el proceso de renovación del vínculo con la divinidad poliade. La implicación de las doncellas no debe ocultar el papel de las sacerdotisas, que dirigen su producción, y sobre todo el de las *teleiai gunaikes*, “las mujeres cabales”, que las enmarcan. Por tanto, todas las categorías femeninas de la ciudad —niñas, muchachas, esposas— trabajan, bajo la elevada dirección de sacerdotisas y la supervisión de la asamblea y sus representantes, en la ofrenda que la ciudad hace a su diosa.

Pues la consumación de la obra es la procesión, la “peploforia” paseará por el espacio de la ciudad este objeto que, en su materialidad, representa la unidad política de Atenas, repetida en el friso del Partenón con su alternancia de hombres y mujeres, de jóvenes y viejos, de espectadores y de participantes, de hombres y de dioses.

Aparte de las peploforias de las Panateneas, había en Grecia otras que confirman la dimensión simbólica de este ritual y el papel que se atribuía a las

mujeres en la expresión de la continuidad política de la ciudad. Con ocasión de las Jacintias, a las que nos hemos referido como la gran fiesta de la ciudad Laconia, se ofrecía solemnemente un *chitón* a Apolo, sin duda con ocasión de la procesión en la que se manifestaban mancebos y doncellas. Pausanias precisa: "Todos los años las mujeres tejen un *chitón* para Apolo en Amiclas y ellas llaman *chitón* a la pieza en la que hacen tal tejido" (III, 16, 2). Aquí la función "técnica" del dios está fuera de cuestión, pues la función cívica de la fiesta de las Jacintias y el valor que por ello asume el tejido del *chitón* se muestran con toda claridad. En primer lugar, en el origen mismo de la fiesta. La celebración de la manifestación central del calendario cultural espartano en un santuario exterior a la ciudad requiere ya una explicación. Pues bien, es evidente que el desarrollo del santuario en este sitio celebra la culminación de la conquista del territorio de Amiclas por los espartanos hacia mediados del siglo VIII, lo que confirma Aristóteles cuando dice que la fiesta era precisamente la ocasión para la presentación de la coraza de Timómaco, el héroe de esta conquista, mientras que el primer día de la fiesta perpetuaba en el duelo el recuerdo de Jacinto, hijo de Amiclas, epónimo de la ciudad, ligado a la genealogía espartana después de la conquista. Así, el interés por la integración social de la población local y su contribución a la constitución de la ciudad espartana y de su territorio parece ser el origen del doble culto de Jacinto y de Apolo en las Jacintias, así como de la amplitud que se daba a la fiesta. A través de la participación del pueblo en el último día, en que se convocaba a todos los miembros de la ciudad y en particular a su juventud, Esparta proclamaba la dimensión cívica y unificadora de la fiesta. La túnica que las mujeres de la fiesta tejían todos los años para Apolo se manifiesta como la contribución del elemento femenino a esta celebración cívica. El despliegue en el tiempo de la operación de tejer es como un contrapunto a los rituales de adolescencia que, por el contrario, subrayan la noción de "pasaje". La actividad de tejer sugiere por sí misma una práctica que podría prolongarse indefinidamente o, lo que desde este punto de vista vendría a ser lo mismo, se renueva perpetuamente (una de las significaciones posibles del tejido que Penélope hace y rehace sin cesar es que su actividad la convierte en señora del tiempo de los hombres: del de los Pretendientes que conduce a la muerte, y del de Ulises, a quien "da tiempo" de llegar). En este sentido, la actividad es una metáfora de la vida de la mujer, instalada en la permanencia, a diferencia de la de los adolescentes, marcada por etapas sucesivas. También es un medio de expresar la duración, aquella en que la ciudad desea instalarse con la protección de Apolo, y en la cohesión, semejante a la de los hilos de la trama.

En Élide, cerca de Olimpia, las mujeres se consagran a una actividad textil que las hace, más directamente aún, responsables y garantes de la unidad política. Aquí son, desde el primer momento, árbitros de un conflicto entre Pisa y Élide que amenaza la sobrevivencia misma de ambas ciudades. Son dieciséis mujeres casadas, elegidas por su edad respetable, su sabiduría y su reputación, delegadas por las dieciséis ciudades de la Élide. Su colegio está encargado de organizar las fiestas de Hera en Olimpia. Después de la reestructuración política del país y de su división en ocho tribus, el colegio se perpetúa, a través de una delegación de dos mujeres por tribu. Entre las atribuciones con que cuenta en el marco de las fiestas de Hera figuran: la organización de coros de muchachas y de una carrera, y el tejido, cada cuatro años, de un peplo para la diosa. Aquí, la función de las mujeres es doble: por un lado, preparar el acceso de las jovencitas a su condición de esposas tanto en el marco de los coros como de las carreras (dos de las formas que pueden adoptar los ritos de iniciación de las adolescentes), y, por otro lado, celebrar, en su nombre de esposas y mediante el tejido del peplo, la divinidad cuya esfera de intervención privilegiada es precisamente el dominio de la mujer casada y del nacimiento de los hijos. El recurso a las mujeres para asegurar un papel de intermediario ante Hera, en tanto protectora de la humanidad amenazada del territorio, se traduce en esta producción específica que es el tejido y en su manifestación espectacular: la ofrenda solemne con ocasión de una procesión. Ofrenda de gratitud, el peplo es al mismo tiempo ofrenda propiciatoria, manera de comprometer a la diosa a que asegure a su vez la cohesión de la ciudad y su duración.

Las mujeres de Dioniso

Las mujeres locas de Dioniso, las Bacantes, son ante todo, en lo imaginario de los griegos, figuras míticas que ponen de manifiesto la inversión del orden de la ciudad y de la familia. Esposas que olvidan sus deberes y que, para colmo del sacrilegio, despedazan a sus propios hijos en el espacio salvaje de la montaña.

En el punto de partida de todos los relatos encontramos el rechazo del culto de Dioniso, marcado por la *manía,* esa locura divina a la que se entregan sus devotos en el curso de ritos orgiásticos. La vieja ciudad boecia de Orcómeno es el marco de la leyenda de las hijas de Minia. Las Miníades —Leucipe, Arsipe y Alcítoe— se burlan de las otras mujeres y rehúsan seguirlas a la montaña para cumplir los ritos de iniciación *(teletái).* “Absurdamente trabajadoras”, dice Antonio Liberal, continúan dedicadas a sus oficios. Precisamente contra los telares dirige Dioniso su ataque y los vuelve inutilizables: en una de las

versiones, la hiedra y las serpientes se enredan a sus largueros; según la otra, el néctar y la miel dan asco de ellos. Arrancadas de su tarea familiar, dominadas por la locura, las mujeres despedazan a uno de sus hijos y abandonan la casa de su padre para hacer de Bacantes en la montaña. Pero su crimen indigna a las otras mujeres que las persiguen hasta que sean transformadas en aves nocturnas.

Del mito retendremos los dos "excesos" contrarios que ponen a las Miníades al margen de las otras mujeres: el apego excesivo a su tarea de tejedoras, que las hace desdeñar a Dioniso, y el exceso que las transforma en Bacantes entregándolas desenfrenadamente al desborde de la locura hasta la muerte. Así se infringe la doble actividad que define a la esposa griega en la ciudad, el tejido y la maternidad, recíprocamente emblemáticos, pues el hijo despedazado ocupa el lugar de la obra destruida. En la época clásica, diversas ciudades celebran las Agrionias (en griego, *agrios* significa "salvaje"), que, de una u otra forma, han conservado el tema de la caza salvaje. En Orcómeno, un ritual de cuya existencia todavía en el siglo I d.C. da testimonio Plutarco, recuerda las consecuencias del enceguecimiento de las Miníades. Con ocasión de la fiesta que tiene lugar todos los años, una cacería conduce al sacerdote de Dioniso en persecución de las mujeres que representan a las descendientes de las Miníades de otros tiempos y "le está permitido matar a la que coja en la carrera".

En Tebas, también son tres mujeres, Agave, hija de Cadmo, el fundador de la antigua ciudad, y sus hermanas Ino y Autónoe, las que, tras haberse negado en un primer momento a reconocer al dios, conducen a la montaña a los coros de Bacantes. Así habla Dioniso en el prólogo de la pieza de Eurípides: "Las he pinchado con su aguijón de frenesí y las he obligado a huir de sus moradas. Viven en la montaña, delirantes, forzadas por mí a vestir la librea de mis fiestas. Y a las otras mujeres de Tebas, por muchas que sean, las he expulsado de sus casas, presas de la misma demencia. Mezcladas con las hijas de Cadmo, tienen por refugio los abetos verdes y las rocas". Como en el mito de las Miníades, el interior y las actividades características de las mujeres se oponen al tema de la caza en la naturaleza salvaje. "He dejado mi lanzadera junto al telar para dedicarme a una obra más grande, ¡cazar bestias salvajes con mis propias manos!", dice Agave. La pieza que se cobra Agave, al igual que en el mito de las Miníades, es su propio hijo, al que la madre, en su locura, despedaza miembro a miembro. Pero, a diferencia de lo que ocurre en el mito precedente, aquí el niño es al mismo tiempo un rey, que, con el mismo derecho que su madre, se ha negado a reconocer al dios. En efecto, en la pieza de Eurípides, las Bacantes son el instrumento del castigo de Penteo, el hijo de Agave. Las mujeres sirven a la

manifestación del dios. Junto con su propia locura, pagan por la del rey. La locura dionisiaca se ve acompañada por una suerte de inversión de las actividades de ambos sexos y de su apariencia. Mientras que Penteo, tras haberse mofado de la apariencia femenina del dios en escena, acepta, en su segundo momento, cegado por Dioniso, disfrazarse de bacante para sorprender a su madre en la montaña, las Bacantes, en su frenesí, se imponen a los hombres volviendo contra ellos las insignias de su pertenencia al dios: "Les basta con levantar su tirso para alcanzar y poner en fuga a los hombres, ¡ellas, mujeres!", dice el boyero que viene a contar sus hazañas. También para defender su condición de hombre se rebela Penteo contra las Bacantes: "¡Sería sobrepasar toda medida el dejar que mujeres nos traten de esa manera!".

Por tanto, lo que se cuestiona en estos dos mitos, y por mediación de las mujeres, es la reversibilidad de los dominios, la permeabilidad de uno a otro, la "transgresión" de lo culto a lo salvaje, de lo masculino a lo femenino. La locura de Dioniso es un operador, no un fin.

Hay una gran diferencia entre el comportamiento de las mujeres lidias que acompañan a Dioniso en su viaje a Tebas, y que constituyen el coro de la tragedia de Eurípides, y las Bacantes tebanas. Lejos de "la locura asesina y de la cólera demente" de las segundas, las primeras jamás son dominadas por el delirio o la *manía*. J. P. Vernant observa que el término de "Ménades" a menudo empleado como sinónimo de Bacantes, y que contiene un recuerdo de esta noción de *manía,* jamás se les aplica. En esta oposición nos encontramos con lo que distinguía a las Miníades expulsadas de su casa por la locura y las mujeres que, al negarse a recibirlas tras su crimen, las arrojaban a través de la montaña. Pero también hay que observar que las bacantes tebanas mismas, tranquilas cuando nada las contraría, sólo se enfurecen si son amenazadas por los hombres o sorprendidas en sus retiros secretos; de la misma manera que su dios, por turno o a la vez "el más temible de los dioses y también el más dulce", como si los dos "estados" que Dioniso da a descubrir fueran dos fases sucesivas y necesarias de una misma experiencia: la de la locura llevada al extremo del asesinato y la de la pureza del éxtasis. Ambivalencia a la imagen de estas dos efigies que lo representan en Sición y en Corinto, ya sea *Baccheios* (Delirante), ya sea *Lysios* (el que libera) y en los que M. Detienne reconoce el "doble poder de Dioniso en una puesta en escena analítica de la *manía*, que puede ser purificación en la locura misma, pero porque es ante todo conocimiento de la impureza en la violencia de un delirio que, en revancha, reclama purificación".

La conversión salvaje de la que hablan los ritos encontrados —la carrera en la

montaña (la *oribasía*), el sacrificio del animal cogido en la cacería y despedazado vivo (el *diasparagmós*)— sólo expresa una de las caras de Dioniso. Si, para los que se niegan a "ver" al dios, las experiencias terminan trágicamente, su reconocimiento, por el contrario, lleva consigo la alegría y la paz. Y aunque se da de manera privilegiada para las mujeres, su revelación se dirige en cambio a todos.

Si dejamos Tebas y nos vamos a Atenas, reencontramos a Dioniso instalado en el corazón de la ciudad. La reina (es decir, la mujer del arconte-rey) y las catorce mujeres (las *gerairai*) que ofician con ocasión de las Antesterias, las grandes fiestas del comienzo de la primavera, no son Bacantes. Están colocadas bajo el signo de la respetabilidad, pues tienen a su cargo todo el proceso de puesta en marcha de un año nuevo, en coincidencia con la apertura de jarras de vino recogido en el otoño. El matrimonio ritual de la reina con Dioniso, en el Boukoleion, la antigua morada real adonde los conduce un cortejo nupcial, significa para la ciudad en su conjunto una promesa de fecundidad y de prosperidad. Se comprende que la que está encargada de "celebrar los sacrificios secretos en nombre de la ciudad" debe estar, por tipo de vida y nacimiento, fuera de toda sospecha. Por eso debe casarse virgen. De donde la indignación del *Discurso* pronunciado por Demóstenes *contra Neara*, acusada, aun cuando era cortesana y extranjera, de haber ocupado indebidamente la función que le correspondía de recibir el juramento de las catorce mujeres escogidas para servir al dios. Como los secretos de Deméter, los de Dioniso Limanio (Dioniso de la Marisma) escapan a las miradas de los hombres, y el misterio que rodea a los ritos que la reina y sus compañeras cumplían contrasta con el carácter público y mezclado de la fiesta de apertura de jarras y del concurso de bebedores que la marca, bajo la presidencia del arconte-rey.

La calidad de las mujeres que ofician ese día (herederas, según Demóstenes, de una antigua tradición real), su número limitado, su papel en el funcionamiento de la ciudad, nos conducen a otro colegio, el que hemos encontrado en Élide, encargado de tejer un peplo para Hera. Es cierto que el reclutamiento de estas últimas es distinto y que no se reúnen en torno a una reina. Sin embargo, entre sus funciones figura la organización de un coro destinado a Dioniso y llamado coro de Fiscoa, por el nombre de la amante de Dioniso en Élide y fundadora del culto del dios en esta parte del Peloponeso. Este coro se producía sin duda con ocasión de las Tuía, las grandes fiestas dionisiacas de los eleos. Plutarco nos ha conservado la invocación que abría y cerraba este canto: "¡Noble toro, ven, Señor Dioniso, al templo puro de los eleos, ven con las Cárites saltando con una

pezuña taurina”. Volvemos a encontrar aquí el tono del coro de las lidias, en la obertura de las Bacantes: después de haber evocado el nacimiento del “dios de los cuernos de toro”, cantan “la alegría en la montaña tras la carrera del tiaso… y el impulso que domina la alegre bacante que saltan con pie ligero”.

Paralelamente al rito del santuario en que ofician las mujeres, a ocho estadios de la ciudad, en un sitio llamado Tuía (palabra que debe aproximarse a *thuein*, “saltar”), a la vista de los ciudadanos y de los extranjeros reunidos, el vino salta de sí mismo en los calderos cuando el sacerdote abre las puertas del edificio en donde se las ha depositado. Doble manifestación cuyas calculadas oposiciones subraya M. Detienne: “femenino/masculino en cuanto a los oficiantes: ciudad/periferia; templo-casa; ciudadanos/extranjeros y ciudadanos”. Este sistema de oposiciones y de complementariedades constituye un eco del doble ritual de las Antesterias.



Crátera ática de figuras rojas con escena dionisiaca: Dioniso aparece rodeado por ménades. Pintor de los Nióbides. 400 a.C. Ferrara, Museo Arqueológico de Spina.

En Delfos también se encuentra huella de una Tuía que ha dado su nombre a las Tuíades. En el nivel mítico, se trata de mujeres unidas a la historia de Dioniso

y representadas en torno a él en el frontispicio del templo de Apolo. En la época histórica, bajo este nombre, que se ha convertido en sinónimo de Bacantes, las mujeres cumplen ritos orgiásticos para Dioniso. Pero Pusanias habla también de las “mujeres de Ática que cada año se dirigen al Parnaso, donde cumplen, junto con las mujeres de los délficos, las *orgia* para Dioniso. Es costumbre que estas Tuíades ofrezcan sesiones de danza a todo lo largo del camino por el que vienen de Atenas…” (X, 4, 3). Confirmando esta indicación, Plutarco recuerda una anécdota que muestra a las Tuíades atenienses perdidas, por la noche, en el camino de Delfos y que caen en territorio enemigo. “Extenuadas y sin haber recuperado aún el sentido, cayeron en el mercado y se durmieron, tendidas cuan largas eran allí donde habían caído. Las mujeres de Anfisa… temiendo que las Tuíades fueran maltratadas, acudieron todas al mercado, rodearon silenciosamente a las dormidas sin interrogarlas, les prodigaron todos los cuidados posibles y les llevaron comida. Por último, convencieron a sus maridos de que les permitieran escoltarlas hasta la frontera para mayor seguridad”. Plutarco sitúa el incidente durante una de las Guerras Sagradas, en 335 antes de nuestra era (*De mulierum virtutibus,* XIII, 249 c).

El dios que arranca a las mujeres de su telar para arrastrarlas a la montaña es, al fin del recorrido, el mismo que se une a la mujer del arconte-rey en Atenas, la que, en medio de sus asistentes, encarna la ciudad en su continuidad histórica y en su identidad, el mismo que, en su forma de toro, convoca al coro de mujeres de Élide, imagen de la respetabilidad. El tiaso de las atenienses que recorre la montaña constituye en cierto modo, bajo una forma institucionalizada, el vínculo entre estos dos tipos de manifestaciones y revela la unidad profunda del dios que a ellas subyace. De esta manera, la complicidad activa de las mujeres de Anfisa expresa su reencuentro.

En las dos ciudades que hemos tomado como referencia, dada la imposibilidad de pasar revista a todas las “epifanías” de Dioniso —sus apariciones—, la llegada del dios coincide con la aparición del vino y la apertura de las jarras. En efecto, Dioniso también es el que ha mostrado el vino a los hombres y les ha enseñado el uso de la bebida que aporta con ella tanto la locura de la muerte (es la aventura de los Centauros ebrios de vino puro, o de Icario, que no sabe mezclar el vino y se lo da a beber sin medida a los pastores, sus compañeros) como los beneficios de la vida civilizada a quien conoce las reglas de su uso. Dioniso, desde este punto de vista, responde a Deméter, y el don de la vid al del trigo. “Para el hombre hay dos principios fundamentales”, proclama Tiersias en *Las Bacantes,* “en primer lugar, la diosa Deméter o la Tierra, cualquiera sea el

nombre que se le dé. Ella es la alimentadora, la potencia de los alimentos sólidos para los mortales. Luego, pero de potencia equivalente, viene el hijo de Sémele, que inventó e introdujo entre los hombres el alimento líquido, la bebida extraída de la uva: apacigua las angustias de los pobres humanos cuando se hartan del licor de la vid; les da el don del sueño, olvido de los males cotidianos, y no hay otro remedio para sus penas. Lo vierte en libación a los otros dioses, él, que es un dios, y los hombres le deben el bien que les toca en suerte".

Las esposas, por su experiencia de la maternidad y el lugar que ocupan en el proceso de la fecundidad, aparecen como las intermediarias indispensables de la ciudad y los hombres junto a Deméter. El vino, como la sangre (la que se derrama en el sacrificio o en la guerra), está del lado de los hombres, y, sin embargo, también allí, las mujeres son mediadoras necesarias. En ellas, incluso después del matrimonio, queda algo, siempre reactualizable, de su "salvajismo" natural. Lo mismo que ellas, el vino es "salvaje" y sólo se puede convertir en bienhechor a través de una práctica ritual que reconoce el poder del dios. Tal vez sea a causa de esta secreta afinidad de naturaleza que las mujeres dóciles "a la dulce servidumbre" consiguen llevar a Dioniso de las "bacanales de la montaña" y de los montes de la Frigia "a los lugares de Grecia donde danzan los coros" (vv. 86-87).

En el *oikos*

Los rituales en torno al matrimonio

Si, abandonando los rituales que atraen a las mujeres fuera de sus casas para mezclarlas, como espectadoras o como actrices, en las celebraciones que la ciudad organiza bajo la mirada de todos, nos volvemos hacia aquellos cuyo *oikos* es el centro o el punto de partida, no nos sorprenderemos al comprobar que en la Grecia clásica no hay esfera de lo privado separada u opuesta a la de lo público. Hemos comprobado cómo, a través de las formas diversas de lo que se llama "iniciación", la ciudad se interesa en la integración progresiva de los adolescentes, y en particular de las niñas. Y esto no es así tan sólo en Esparta, cuya tradición ha constituido el modelo de la intervención de la ciudad-estado en este dominio. Los rituales alrededor del matrimonio constituyen la culminación de la integración de la doncella en la vida adulta y, a través de ella, en la ciudad. El matrimonio constituye para ella el momento decisivo en el que, al cambiar la condición social, deja de ser *parthenos* (niña no casada), para convertirse en

guné (mujer casada). Desde el punto de vista de su lugar en la vida social, esto significa que cambia de *oikos,* abandona la casa de su padre para entrar en la de su esposo, en relación con el cual se definirá en la ciudad a partir de ese momento. Eso significa también que deja detrás de ella, con su vida de niña, el medio donde ha vivido —su familia y sus compañeros— para abordar un mundo extraño y una casa nueva junto a su esposo, también él extraño. A la desorientación en un nuevo tipo de vida se agregan las aprensiones ligadas a la imagen de la violencia sexual que acompaña a la del placer. Esta ambivalencia se halla en el corazón mismo de una cierta cantidad de mitos y de representaciones. Las quejas de Medea le dan una resonancia trágica: “Al entrar en un mundo desconocido, en nuevas leyes, acerca de lo cual la casa natal no ha podido enseñarle nada, una niña debe adivinar el arte de comportarse con su compañero de lecho. Si, con gran esfuerzo, lo consigue, si acepta la vida común soportando de buen grado el yugo que ello comporta, vivirá digna de envidia. En caso contrario, es preferible la muerte”.

Los rituales matrimoniales, pues no hay una ceremonia religiosa oficial, sino una constelación de ritos, se aclaran a la luz de estas diversas dimensiones del matrimonio y le dan su coherencia. Son al mismo tiempo celebración de un momento de la vida privada que se integra en la vida de la ciudad porque es la ocasión de estrechar los vínculos con la comunidad, fiesta propiciatoria destinada a asegurar la futura prosperidad de los esposos, conjunto de ritos que tienen por función asegurar este pasaje decisivo que constituye para la mujer el acontecimiento más importante de su vida.

Lo esencial de estos rituales se organiza alrededor del cambio de hogar que significa para la joven esposa su cambio de condición. Dos fases principales enmarcan el *gamos* propiamente dicho: una fase de ruptura, de adiós a la vida de *parthenos,* una fase de agregación al nuevo hogar.

El adiós a la vida de niña. La joven abandonará en sucesivas etapas el dominio de Ártemis y el mundo “salvaje” a cuyo límite la ha conducido su “iniciación”. Pero es todavía Ártemis quien preside el pasaje de una situación a otra. Por eso está presente entre las divinidades del matrimonio. Y también por esto los jóvenes, pero sobre todo las niñas, le ofrecen bucles de sus cabellos en vísperas del cambio de estado. En Esparta, según Plutarco, se presentan a sus esposos con la cabeza afeitada. Rito propiciatorio, despedida del mundo de la adolescencia, rescate de su virginidad: todo esto se expresa en el gesto que cumplen las futuras esposas. Así como ofrecen sus cabellos, las jovencitas ofrecen también sus juguetes, y todo lo que simboliza el mundo de la infancia que se disponen a

abandonar definitivamente. Un epigrama votivo anónimo, dirigido a Ártemis Linmantis en territorio de Laconia, evoca esta ofrenda simbólica:

En el momento de casarse, diosa de Limnés, Timareta te ha consagrado sus tamborines, el balón que tanto amaba, la redecilla que le sujetaba el pelo; y, como convenía, ella, virgen, ha dedicado sus muñecas a la diosa virgen, con los vestidos de estas pequeñas vírgenes. En recompensa, hija de Leto, extiende la mano a la hija de Timareto y cuida piadosamente de esta niña piadosa. (*Antología,* VI, 280).

En Trezene, en la isla de Esfera, se había erigido un santuario a Atenea Apaturia, en donde las novias iban a dedicar su cinturón antes de la boda. La ofrenda de los cabellos, en una u otra forma, ha quedado comprobada en toda Grecia. En Delos, la consagración tiene lugar en el Artemision, el santuario de Ártemis, sobre la tumba de las Vírgenes Hiperbóreas, las hijas de Bóreas, quienes, según el mito, han llegado de su lejano país para celebrar el nacimiento de Apolo y de Ártemis con las primeras ofrendas. "Las muchachas de Delos, el día en que suena el cántico del himeneo espantándoles el alma, consagran a éstas su cabellera de niñas". Esta doble característica —el marco artemisano del ritual y la intercesión de heroínas a quienes la muerte ha fijado en la adolescencia— se vuelve a encontrar en otras formas locales que el rito ha adoptado. Su significación parece convergente. La doncella paga en cierto modo un tributo a la divinidad por intermedio de esta ofrenda. Al abandonar esta parte de sí misma, al mismo tiempo se "consagra", es decir, ofrece su vida y, gracias a esta muerte simbólica, se libera para "nacer" a su nueva vida de esposa. El destino de jóvenes héroes intermediarios subraya este valor de muerte iniciática.

En Trezene, el destinatario de la ofrenda es Hipólito, el héroe adolescente por excelencia. Su historia ilustra precisamente el rechazo del matrimonio como sumisión a la ley divina y humana, y el homenaje que le rinden las futuras esposas es una forma de reconocimiento de esta ley. El rechazo del matrimonio, que, del lado masculino, ilustra el mito de Hipólito, adopta formas diversas del lado de las niñas. En paralelismo femenino con Hipólito, Atalanta, la joven cazadora de Arcadia, está, también ella, enteramente del lado de Ártemis. Alimentada por una osa, pasa la vida en la montaña, ejercitándose en la carrera. Rehúsa el matrimonio hasta el día en que Melanión, el "cazador negro", la vence en la carrera con el ardid de arrojar detrás de él las manzanas de Afrodita, otra divinidad del matrimonio, que volveremos a encontrar enseguida en su función específica, y relevo de Ártemis.

También en Arcadia, las hijas de Proeto, rey mítico, rehusaron el matrimonio. Castigadas por Hera con la locura, huyeron a la montaña. La intervención de

Ártemis, implorada por Proeto, les devuelve la razón, terminan por convertirse en esposas, y la institución de un sacrificio y de un coro de mujeres marcará su reconciliación con las divinidades protectoras del matrimonio que son Ártemis y Hera. El encuentro de Ártemis y Hera en el mito de las Proétidas ilustra la función específica de estas dos diosas, las dos implicadas, cada una a su manera, en los ritos que preceden y acompañan al matrimonio. Ártemis conduce a la futura esposa hasta el umbral del matrimonio, donde la recibe Hera. Ártemis preside todo el proceso de pasaje, periodo crítico, que conduce de un estado al otro y en el que no hay todavía nada "consumado"; Hera es la divinidad de la consumación, Teleia, y del matrimonio legal junto a Zeus Teleios. Otra tradición muestra a Dioniso implicado en la aventura de las hijas de Proeto y hace intervenir al adivino Melampo para purificar a las vírgenes cuya locura se ha apoderado de todas las mujeres del país. Y es que el rechazo del matrimonio es una amenaza para toda la ciudad y, lejos de constituir una cuestión privada, pone en juego todo el orden humano. Esto es lo que explica la multiplicidad de los mitos que ponen dramáticamente en escena el momento de crisis abierto por el rechazo individual. En la ciudad, el matrimonio, en tanto institución, ocupa un lugar central, y en la tradición hesiódica, contribuye, en el mismo plano que el sacrificio y la agricultura, a definir la condición del hombre entre las bestias y los dioses. Piense lo que pensare acerca de ese "bello mal", que él mismo ha creado en la persona de Pandora, el hombre no puede escapar a la voluntad de Zeus ni a la necesidad que para él encarna "la raza maldita de las mujeres".

La joven novia pasa esos últimos días en la casa de su padre en medio de preparativos en los que afanan las mujeres. Un momento ritual importante es el del baño prenupcial que inviste a la futura esposa del valor purificador y fecundante del agua. También en ese momento, los ritos obedecen a variaciones locales que no afectan su valor esencial. A menudo el agua se vierte en un lugar consagrado que acentúa el valor religioso del acto —río o fuente—, como la fuente Calírroe en la Atenas clásica. Un objeto ritual señala la asociación del baño con el contexto nupcial y lo integra en la atmósfera femenina de los preparativos del matrimonio. Se trata de la lutrofora, vaso de forma característica destinado a contener el agua del baño. A veces, llevada por una jovencita, forma parte de los primeros regalos que se hacen a la novia; a veces, portada por la novia misma, sugiere que ésta ha ido en persona a verter el agua ritual. A las escenas al aire libre responden escenas de interior en las que, en un ambiente de gineceo, las lutroforas se suceden junto a los vasos.

El día de la boda propiamente dicha, el *gamos*, se inicia en el gineceo, con la

vestimenta y el adorno de la novia. Un velo la envuelve por completo y le cubre la cabeza. Símbolo de su condición de virgen, lo conservará hasta el final del día, hasta que, por fin, la desvele su esposo. Si bien está presente la madre, lo mismo que todas las mujeres de la casa, es la *nympheuteria* —cuyo nombre, formado sobre el de la joven esposa, *numphé*, habla de su función específica— quien preside esos preparativos y a quien corresponde introducir a la novia en la sala del banquete. Junto a la madre, escoltará a la novia durante todo el día y hasta la casa de su esposo, vínculo postrero con la casa paterna. La comida, a la que asisten hombres y mujeres de la familia en mesas separadas, es precedida por un sacrificio a las divinidades del matrimonio. Sus nombres pueden variar y su lista prolongarse, alrededor de un "nudo" fijo. Ya nos hemos encontrado casi con todos: Ártemis, Hera Teleia y Zeus Teleios, Afrodita y Peito.

En medio de la reunión, y a partir de ese momento en presencia del novio, la joven ha abandonado el ambiente tranquilizador de las mujeres. Únicamente el velo la protege todavía de las miradas y la señala como *parthenos.* Se aproxima el momento de enfrentar la vida adulta que el matrimonio inaugura, de entrar en el mundo "cultivado" que simbolizan los panes que el *amphitalés,* el niño "con los dos padres vivos", ofrece en torno como voto de prosperidad y buen augurio, con su corona de plantas espinosas y de frutos de encina. La fórmula que pronuncia al ofrecer los panes —"He huido del mal y he encontrado lo mejor"— expresa la estrecha relación entre vida culta y matrimonio, y su corona recuerda la proximidad siempre amenazadora de la vida salvaje. Otros objetos simbólicos designan el papel específico que corresponde a la nueva esposa en la perpetuación de esta vida cultivada que significa el matrimonio: la chimenea que asará la cebada que ha de llevar ese día, la criba que un niño sostiene a su lado, el mazo de mortero que se fijará ante la cámara nupcial. Los cereales y los instrumentos culinarios que permiten tratarlos son la propia Deméter, indirectamente presente, así como el vínculo que ella instituye entre agricultura, fecundidad y vida social.

Ya está todo en su lugar para la partida de la casa paterna. A veces a pie, casi siempre en un carro, la recién casada, acompañada de su marido y del joven que escolta a este último, llega a su nuevo hogar. Se ha formado un cortejo con jóvenes portadores de antorchas, tañedores de flauta, portadores de regalos. Jóvenes de ambos sexos cantan cánticos de himeneo. Ha llegado el momento del "pasaje" propiamente dicho. Último tránsito, los cantos de las muchachas, compañeras de ayer, escoltan a la novia. Con su presencia, recuerdan la vida pasada y constituyen un último vínculo con ella. El contenido de sus cánticos

celebra a la recién casada y anuncia su transformación próxima, su pasaje de la “obediencia a Ártemis” al “nuevo yugo de Eros”, para retomar una fórmula de C. Calame.

Entre los múltiples mitos que evocan la violencia implícita de la ruptura con el mundo familiar y la entrada en la vida sexual de la esposa, el rapto de Core es uno de los temas familiares al imaginario ateniense. Pone en escena el carro de Hades, que lleva al reino de los muertos a la esposa que ha escogido y que acaba de arrancar a los juegos de sus compañeras. Muerta a su vida de niña, Core renacerá como esposa y diosa del trigo y las cosechas junto a su madre. El carro de esponsales le responde con debilitado eco. Hay vasos —los que se ofrecen con ocasión de la boda— que nos muestran a la recién casada en camino entre las dos casas, la que abandona y aquella que va a recibirla, ora montada en un carro, estrechamente apretada por los brazos del esposo que lo conduce, ora llevada de la mano por éste, mientras, detrás de ella, una mujer parece arreglar los pliegues del velo.

La recién casada, “raptada” del carro por su esposo, es recibida por la madre y el padre de este último. A su llegada a la casa la esperan los rituales que la integrarán a su nuevo hogar. En efecto, será conducida junto al hogar, el sitio de arraigo del *oikos*, para recibir los *tragémata* expandidos sobre su cabeza: frutos secos compuestos de dátiles, nueces e higos. Este rito, que consagra también la entrada en la casa de un nuevo esclavo, marca la ruptura última con su antiguo *oikos*. El cambio de hogar se ha consumado. Unida, a partir de ese momento, a un nuevo medio, la mujer ya nunca lo abandonará. Ha llegado el momento de ponerse bajo la protección de Afrodita, a la que se asocia Peito, la persuasión. Es ella la diosa a quien nada ni nadie se resiste, ni siquiera entre los dioses. Sus armas son la dulzura y la seducción. Es ella la que asegurará el entendimiento que pasa por el placer y sin el cual no hay bella progenitura. Ante el *thalamos*, la cámara de la boda, un coro de doncellas canta todavía el himeneo ritual para alentar a los esposos y tranquilizar a la esposa, invocando sobre ellos la bendición de las divinidades protectoras: “Sé feliz, joven esposa; sé feliz, yerno de un noble suegro. Quiera Leto daros, Leto, dadora de hijos, una bella progenitura; Cipris, la diosa Cipris, la igualdad de un amor recíproco; y Zeus, el hijo de Crono, una prosperidad imperecedera, que, de las manos de nobles poseedores, pase también a nobles poseedores” (Teócrito, *Epitalamio de Helena*, vv. 49-53).

El matrimonio desde el punto de vista masculino

Hasta aquí hemos considerado los rituales del matrimonio decididamente desde el punto de vista de las mujeres y, en particular, de la recién casada. No tenemos intención de ignorar que también para el muchacho el matrimonio es un compromiso que marca una etapa decisiva de su vida. Lo hemos visto ya con el mito de Hipólito: el matrimonio es acceso a un nuevo estado cuya negación cuestiona su vida misma. Pero los rituales de despedida de la adolescencia, que en el caso de la doncella se confunde con el momento que antecede inmediatamente al matrimonio, cuando los practican los varones se sitúan más bien en relación con su entrada en la efebía, es decir, con su integración en la condición de ciudadano, de donde el ya clásico paralelismo entre ambas instituciones: “El matrimonio es a la muchacha lo que la guerra es al muchacho”. De esta suerte, con ocasión de la fiesta de las Apaturias, que se celebraba en Atenas y en muchas ciudades jónicas en el marco de las *fratrias,* el tercer día, o *koureotis,* se consagraba a la inscripción de los jóvenes, lo que daba lugar a un sacrificio, el *koureion,* que acompañaba a la ofrenda de su cabellera a Ártemis. La misma fiesta y el mismo día son ocasión del único reconocimiento social de la mujer, por intermedio de otro sacrificio: la *gamelia.* Ofrecido por el nuevo esposo, es acompañado por un banquete y celebra la presentación de la recién casada a la *fratria* de su marido.

Otra diferencia importante y en relación con la primera: la edad del esposo. Para el hombre, por regla general, el matrimonio se presenta cuando su vida adulta ya ha comenzado, y este desfase contribuye a diferenciar el significado que asume el matrimonio en la vida de ambos compañeros. Pierre Brûlé muestra que es deseable una diferencia de quince a veinte años entre los esposos. Éste es el parecer de Aristóteles, y era ya el de Hesíodo cinco siglos antes.

En torno al nacimiento

Instalada en su nueva casa, cuyas llaves ha recibido solemnemente, iniciada en los “trabajos de Afrodita”, la joven no es todavía por entero una mujer. Una palabra designa su condición intermediaria entre la *parthenos* y la *guné: numphé,* mujer joven que todavía no ha procreado. Únicamente el nacimiento de su primer hijo le dará el nombre reservado a las esposas cabales, cuando el padre, tras haberla llevado en brazos y paseado alrededor del hogar, reconozca en él un hijo “que se le parece”, o, en su defecto, una hija, promesa de futuras alianzas.

Las mujeres se afanan en torno al nacimiento tanto como en torno al matrimonio. Ésa es “su” tarea, lo único en que el padre no tiene reconocimiento

social. Para llevarla a buen término, tienen interlocutoras e intermediarias privilegiadas. Pues es menester un hijo, ésa es la razón de ser del matrimonio. Las maniobras que denuncia Aristófanes en estilo cómico y que apuntan a procurarse uno a toda costa, incluso mediante el recurso a hijos supuestos, muestran esto con toda claridad. Son muchas las divinidades que comparten el dominio del parto y del nacimiento. A Eilitía se la invoca para tener un parto feliz, es ella la que acude en socorro de la madre en los sufrimientos del parto. Se conoce su papel junto a Leto para poner fin al largo suplicio impuesto por Hera, quien, para vengarse de su rival suspende dolorosamente el parto de Apolo y de Ártemis. Hera, diosa del matrimonio legítimo, es también la protectora de las recién casadas y las ayuda a cumplir su destino de *gunaikes.* Así pues, su poder se extiende también sobre el parto. Sin embargo, es Ártemis la que recibe la ofrenda de las sábanas de la parturienta, bajo el nombre de Loquios: diosa de la procreación.

Algunos epigramas que han llegado hasta nosotros expresan el reconocimiento de las madres que han expulsado felizmente las secundinas. Esta función es una suerte de prolongación de la protección que extiende a la joven esposa, tal como lo atestigua este epigrama de una muchachita: “Ártemis, quiera tu voluntad que el día del matrimonio sea también el de la maternidad para la hija de Lusomedeides”. Marca también su poder de protectora de los recién nacidos, de “curótrofo”. Es Ártemis la que asegura el crecimiento de los hombres como el de las plantas y los animales, y el nacimiento, puesto que es la primera etapa del crecimiento, pertenece a su dominio. Otra divinidad, suerte de negativo de Ártemis, recibe la vestimenta de las mujeres muertas en el alumbramiento. La tradición ateniense la instala en Braurón, como sacerdotisa de Ártemis. Eurípides, al final de *Ifigenia en Táuride,* hace decir a Atenea:

> Y tú, Ifigenia, junto a las santas praderas de Braurón, serás quien guarde las llaves de su templo (el de Ártemis): allí te inhumarás después de tu muerte; a ti te serán consagrados los lujosos tejidos que dejan en sus casas las mujeres muertas en el alumbramiento.

Ya sacrificada por Agamenón, su padre, en el altar de Ártemis y convertida en su sacerdotisa en Táuride, Ifigenia sería en Braurón, según la fórmula de Pierre Brûlé, “el paradigma del sufrimiento femenino”, en el corazón de un santuario cuyos inventarios, que se han hallado, hablan de ofrendas textiles en gran cantidad, vestimentas femeninas la mayor parte y ofrecidas por mujeres, y que funciona “como un vasto gineceo”. Esta continuidad que asume el santuario en su vocación femenina, desde la iniciación de las jovencitas hasta la consumación

de su condición de esposas y de madres, pone el acento en las transformaciones sucesivas que construyen el destino de las mujeres, bajo la excelsa figura de Ártemis.

En general, estas ofrendas tienen lugar con ocasión de la ceremonia religiosa de purificación después del parto. Después del nacimiento, la mujer es impura. Asistida por la comadrona y por vecinas o amigas, debe esperar muchos días alejada de su marido, antes de ser purificada por una ceremonia ritual acompañada de un sacrificio que debe ser ofrecido por la que la haya ayudado a expulsar las secundinas. Éste es el sentido del diálogo de Clitemnestra y su hija en la *Electra* de Eurípides (v. 1124-34). A la joven que pide a su madre: “Te has enterado, creo, de mi parto. En esta ocasión, en mi nombre, ofrece un sacrificio —pues yo no lo sé hacer por mí misma— para el décimo día de mi hijo, según la costumbre”. Clitemnestra responde: “Es tarea de otra mujer, de la que te ha quitado las secundinas”. Y termina por aceptar: “Pues bien, iré a ofrecer a los dioses el sacrificio prescrito para un nacimiento una vez cumplido el número de días”. Las fuentes, fragmentarias e imprecisas, distinguen dos series de ritos posteriores al nacimiento. La parte que en ellos toman los diferentes actores no está siempre claramente definida. De acuerdo con lo que se puede reconstituir, cinco días después del nacimiento tienen lugar las Anfidromias. El coro del rito, definido por el nombre de la fiesta, será el desplazamiento (la carrera) del padre alrededor del hogar, con el hijo que ha reconocido en sus brazos. Lo deposita luego en el suelo, y con este rito comenzará la vida social del niño. Significa que las mujeres lo han juzgado viable y que el padre ha aceptado conservar. Por tanto, lo instala en el espacio “cultivado” de Hestia, el hogar, corazón de la casa. El contacto con el suelo del *oikos* es un rito de integración que hace de él un ser humano, pues del padre depende no sólo la vida biológica, sino también la social, del hijo al que confiere en cierto sentido un segundo nacimiento. El abandono, cuando tiene lugar, se sitúa en el tiempo que precede a este reconocimiento, ya se deba a un acto de la mujer, porque el niño haya surgido de una violación o, por el contrario, de un amor prohibido, ya se deba a la voluntad del padre. Consiste precisamente en arrojar al niño al mundo salvaje, es decir, no socializado, que en los mitos o en la tradición trágica se representa por medios de las grutas, la montaña o el bosque. En la caverna donde Apolo se le uniera contra su voluntad, Creúsa abandona a Ion, el hijo que ha tenido en secreto. Con un banquete y “el sacrificio que debía celebrar [su] nacimiento”, es como Juto, el esposo de Creúsa, quiere festejar al hijo que, por voluntad de Zeus, acaba de encontrar en la persona de Ion convertido en servidor del dios, y que él cree

suyo.

Según los léxicos antiguos, la purificación de los asistentes de la parturienta, y tal vez de la parturienta misma, podía tener lugar el día de las Anfidromias. La versión ya citada en *Electra*, de Eurípides, retrotrae esta purificación al décimo día, que coincide con un segundo conjunto de ritos en torno a la atribución de nombre al bebé. Otras dos observaciones más a propósito de estos rituales, antes de abandonar el tema del nacimiento. Ante todo, la participación decisiva de las mujeres en los primeros días de la vida del bebé y la solidaridad religiosa que las une en el marco de la casa, en torno a los dominios en los que reinan sus saberes. Luego, la distribución nada sorpresiva, a decir verdad, de los papeles entre compañeros masculinos y femeninos, que se perseguirá en la crianza de los hijos, a cargo de la mujer hasta el momento en que las exigencias sociales de la diferenciación sexual exija una educación por separado.

Las mujeres y la muerte

Dueñas del nacimiento y, por ende, en contacto con las fuerzas más secretas, portadoras de la impureza a causa de esa misma familiaridad, las mujeres desempeñan también un papel específico en los rituales que acompañan a la muerte. Así como, por el nacimiento, están íntimamente relacionadas con aquella parte del cuerpo que escapa a la cultura para no obedecer más que a una naturaleza salvaje, vigilan los rituales de preparación del cuerpo muerto para purificarlo antes de presentarlo a la mirada de próximos y amigos. Precisamente para evitar a las mujeres el tener que lavar su cadáver, Sócrates se lava para prepararse a morir. Significativamente, la misma mujer que viene a ayudar en el nacimiento acude también a prestar su socorro en estos últimos cuidados. Lavado, untado con esencias perfumadas, vestido con ropas blancas, el cadáver es expuesto durante uno o dos días sobre un lecho de gala. Las mujeres de la casa conducen la lamentación ritual y cantan el treno fúnebre. Por la noche, cuando el cortejo se ponga en movimiento camino del cementerio, únicamente los parientes próximos podrán agregarse a él. Pero los términos de la ley de Julis, en la isla de Cos, que definen quiénes deben mantenerse alejados de la mancha de los funerales, obliga también al grupo de mujeres más allegadas al muerto a participar ritualmente *(miainesthai)* en el mismo, con encargo de purificarse luego. La ley enumera a la madre, la mujer, las hermanas, las hijas y cinco mujeres, pertenecientes a la familia próxima tal como la define la ley.

Por tanto, otra vez son las mujeres las que asegurarán los ritos de celebración del muerto y verterán en su tumba las libaciones consagradas. Las Coéforas, las

portadoras de libación que dan su nombre a la pieza de Esquilo, son las sirvientas que acompañan a Electra en su piadosa ceremonia en la tumba de Agamenón, pues, de la misma manera que “las esclavas participan en las abluciones del altar patrimonial”, las sirvientas lo hacen en los rituales de la casa junto a su ama. Cuando, en *Antígona* de Sófocles, Eurídice, la madre de Hemón, se aleja tras haberse enterado de la muerte de su hijo, el servidor comenta: “Se va bajo su techo a invitar a los sirvientes a llorar este duelo doméstico”.

Lo puro y lo impuro

A menudo nacimiento y muerte se asocian como fuente de impureza. En Epidauro, la misma ley sagrada prohíbe a los humanos morir —y a las mujeres dar a luz— en el interior del recinto del santuario. En Delos, es toda la isla, santificada por el nacimiento de Apolo, la que obedece a esta prohibición. “Si un mortal ha tenido contacto con un crimen, tan sólo roza a una parturienta o a un muerto, ella lo aleja de los altares, suponiéndole manchado”, dice Ifigenia a propósito de Ártemis, poniendo el nacimiento y la muerte en el mismo plano que la mancha suprema transmitida por el asesinato. Fenómenos temibles porque escapan al mismo tiempo al orden de lo previsible o de lo controlable, el nacimiento y la muerte son por ello mismo investidos de un amenazante valor sagrado, que sólo un ritual riguroso puede contener y, hasta cierto punto, domesticar. Porque las mujeres, debido a ese “salvajismo” que les es inherente, y que no es sino otra manera de nombrar su “alteridad” con respecto de los hombres, pueden tener acceso sin peligro a esa fuente de deshonra, pues ellas son sus intermediarias “naturales”. Y precisamente así protegen de ella a los hombres. Ya desde el nacimiento están completamente al abrigo, puesto que no se acercan a su mujer, ni tal vez al bebé, antes de que tenga lugar el ritual de purificación, el mismo día que se produce el reconocimiento por el padre. El contacto de la muerte le es mediatizado: el cadáver sólo se ofrece a las miradas una vez que ha sido purificado por el agua que lo ha lavado, perfumado y preparado gracias al cuidado de las mujeres.

Puesto que, “por naturaleza”, por su función biológica, las mujeres están en contacto con lo impuro, es decir, con lo que confunde las categorías o hace entrar en contacto lo que no debería estar en contacto, las mujeres, pues, a ojos de los hombres griegos, mantienen una relación misteriosa y temible con lo sagrado, noción cuya ambivalencia en la mentalidad arcaica y clásica ha mostrado ya J. P. Vernant. “Una ‘mancha’ aparece como un contacto contrario a un cierto orden del mundo en tanto establece una comunicación entre realidades que deben

permanecer completamente separadas”, y es justamente por eso por lo que “puede haber realidades sobrenaturales que se presenten a la vez como manchas y como formas de lo sagrado”. En el extremo, los dos polos opuestos de lo puro y lo mancillado se unen y se confunden. En el límite, aparece puro lo que está completamente prohibido, es decir, aquello con lo cual el hombre vivo jamás debe entrar en contacto. Se ve cómo las mujeres pueden convertirse en intermediarias necesarias y en las intermediarias de los hombres con lo impuro y también con lo sagrado.

Lo cotidiano

La comunidad ritual de las mujeres, que en las Tesmoforias asume una existencia institucional tres días por año y se moviliza por la ciudad masculina, ya se nos ha mostrado en acción a propósito de los grandes acontecimientos que ritman la vida del *oikos:* matrimonio, nacimiento, muerte. También funciona cotidianamente en torno a la dueña de casa y de las mujeres que reúne alrededor de ella: hijas, parientes, pero también sirvientas. Por último, se extiende de un *oikos* a otro a través de vínculos que tejen la vecindad y los desplazamientos de las mujeres que van de una casa a otra ofreciendo sus conocimientos y su sabiduría práctica. Si la vida religiosa del *oikos* refleja la concentración del poder social y político por los hombres, a través de las prerrogativas del jefe de familia, manifiesta también el papel específico de las mujeres en las prácticas rituales. El jefe de familia es quien asegura el vínculo del *oikos* con la comunidad cívica, él es quien cumple los gestos decisivos de integración. Él es el señor de los sacrificios que se ofrecen bajo su techo. Pero, tanto en las principales manifestaciones rituales como en los ritos cotidianos, participa toda la casa. Las imágenes nos muestran a la mujer y los hijos asociados en la ofrenda sacrificial en el hogar familiar. Por otra parte, en el interior de la morada, la dueña de casa ejerce una autoridad religiosa en el mundo de las mujeres que la habitan. No puede realizar por sí misma los gestos del sacrificio, pero los gestos rituales de las plegarias y las libaciones, en cambio, le son familiares, y en ellos asocia a sus compañeras o a sus sirvientas. Por último, su iniciativa puede exceder los límites del *oikos:* el camino de los santuarios le está abierto. Junto a epigramas y exvotos que llevan su dedicatoria, encontramos un ejemplo tomado de una pieza bufa del siglo III a.C., el mimo IV de Herondas, en el que el autor evoca la visita de dos mujeres del pueblo, acompañadas de una sirvienta, al templo de Asclepio. Van a cumplir un voto de curación pronunciado por una de ellas. Recitan la fórmula de invocación para el sacrificio y depositan un exvoto

antes de confiar al sacristán el gallo que han aportado. Cuando vuelven con los restos de la víctima, las mujeres le dan su parte: un muslo del animal, antes de depositar un óbolo en el tesoro del santuario, y pasteles en la mesa de ofrenda. “El resto lo comeremos tranquilamente en casa”, concluye una de las mujeres. Tras haber saludado al dios con estas palabras: “¡Ojalá pudiéramos volver con ofrendas más ricas para realizar un sacrificio mayor, acompañadas de nuestros maridos y de nuestros hijos”. Una de las dos mujeres está habituada al ritual e inicia a su compañera más tímida y más joven. Situación dramática cómoda para el poeta, pero cuya verosimilitud autoriza a reconocer en ella una de las formas de la solidaridad femenina con la que ya nos hemos encontrado en el terreno religioso.



Vaso griego de figuras rojas sobre fondo negro. Una hetaira desnuda realiza una acrobacia. Está jugando al *kóttabos*, instrumento que la muchacha toca con el pie. Cerámica suritálica de Apulia. Mediados del siglo V a.C. Génova, Museo Arqueológico de Pegli.

Los rituales contribuyen a tejer esta comunidad de mujeres que funciona en el interior de cada *oikos*, pero también de un *oikos* a otro. Las “vecinas” a las que se refería Clitemnestra a propósito de los partos de su hija forman parte de esa

comunidad, así como la comadrona que va de una casa a otra y que tiene otras funciones: ayudar en la limpieza de los muertos y en los funerales, pero también favorecer los matrimonios o los encuentros oficiando de alcahueta, y a veces también ayudar en el tráfico de niños o bien a hacerlos desaparecer. Ellas, a causa de sus funciones múltiples y mezcladas, inspiran sentimientos fuertemente ambivalentes. A la vez indispensables y detentadoras de un saber que, más allá de su habilidad práctica, las hace temibles, la imaginación popular las emparenta con las magas, con quienes comparten la desconfianza que provocan las prácticas de estas últimas.

En estos sospechosos márgenes de los rituales toman vida las prácticas condenables de mujeres que han perdido toda medida, entregadas a sus pasiones y al desenfreno sexual que las arrastra del lado de la animalidad. Ésta es una de las figuras que el imaginario masculino presta a esos seres "distintos" que son las mujeres, susceptibles, siempre, de caer en el exceso y en el salvajismo. Tal es Simaita, la joven que Teócrito pone en escena, rodeada de sus filtros y de sacrificios que pone en práctica para reconquistar el amor de Delfis y que confiesa: "¿Cuál es la anciana cuya casa he dejado sin visitar, entre las hechiceras?" *(Las magas*, v. 91). De esta misma naturaleza es la malintencionada imagen de la Bacante, que Penteo asimila a una mujer ebria y extraviada:

> Nuestras mujeres, se me dice, han abandonado sus hogares para asistir a pretendidas bacanales bajo las sombras de la montaña, corren a la aventura… En medio del campo, cráteras llenas, y cada una de ellas va a buscar en lugar apartado un abrigo donde acurrucarse y entregarse a los hombres pretendiéndose presa del delirio de las Ménades, aunque para ellas Cipris cuenta más que Baco.

Las Adonias

Pero si la ciudad valoriza la imagen de la mujer-esposa y prolífica y excluye de los cultos femeninos a las que se alistan bajo la bandera de Cipris-Afrodita, no deja tampoco de tolerar, bajo la forma de un culto privado, la celebración de Adonis, el efímero amante de Afrodita, muerto por un jabalí. La fiesta de las Adonias pone en escena mujeres que depositan en los techos de sus casas jardines provisionales, hechos con recipientes en los que han plantado granos destinados a convertirse, en unos cuantos días, en plantas frágiles, que el calor del mes de agosto secará de inmediato. Antítesis del cultivo que protege Deméter, simbolizan la esterilidad de la seducción que encarna Adonis, y que expresa el duelo junto a los marchitados jardincitos. Paralelamente, en el secreto de sus casas, las mujeres y sus amantes celebran alegremente la cosecha de plantas aromáticas y los placeres que las mismas anuncian. Descienden del techo

por la misma escalera que ha servido para subirlos, jardincitos que se asocian íntimamente a la exaltación de la sensualidad. Ambigüedad que la ciudad explota tolerando la fiesta, al mismo tiempo que la denuncia como una imagen del desenfreno de las mujeres. Tal ese prítano aristofanesco, cuyo discurso parece un eco popular del de Penteo contra las Bacantes:

¿Es que ha salido a luz el desenfreno de las mujeres, su tocar el pandero, sus constantes gritos de “Viva Sabazios” y esta fiesta de Adonis celebrada en las azoteas que yo escuché el día en que me hallaba en la Asamblea…? ¡He aquí el tipo de excesos de que las mujeres son capaces! *Lisístrata,* vv. 387-98).

Sacerdocios y servicios femeninos

No se puede terminar el capítulo de las mujeres y los rituales sin abordar la cuestión de las sacerdotisas femeninas. Lo que de entrada asombra es el contraste entre el lugar todavía limitado, aunque estratégicamente importante, de las mujeres en el culto público, y el papel que tienen allí las sacerdotisas. Elegidas o echadas a suertes al igual que los sacerdotes, ocupan en ciertos casos un lugar de primer orden y reciben, con el mismo derecho que éstos, su parte de honor en el reparto que sigue al sacrificio.

Sacerdotisas

La sacerdotisa de Atenea Polias en Atenas ocupa el primer sacerdocio de la ciudad. Ella es quien avisa solemnemente de la llegada de los *hiera* (los objetos sagrados), transportados con gran pompa de Eleusis a Atenas para los Grandes Misterios. Ella es quien está a cargo de las Arreforias y quien envía a las arréforas los objetos sagrados que han de transportar. Y ella es quien vigila las Kalinterias y las Plinterias. Se la elige de por vida entre los miembros de la familia de los Eteobutades. En Eleusis, la sacerdotisa de Deméter y de Core es, con el hierofante, el personaje principal del santuario. Se la recluta por elección o a suertes entre las niñas de los miembros del genos de los Hileides y vive en una “casa sagrada” en el interior del santuario. Ejerce prerrogativas importantes: maneja fondos, es la principal celebrante de la fiesta de las Haloa y desempeña también un papel en las Eleusinias y en las Tesmoforias. En esa ocasión se bate jurídicamente para defender sus derechos sagrados contra las intrusiones del hierofante (inscripción del siglo IX). En Perge, Panfilia (Asia Menor) la sacerdotisa de Ártemis, la divinidad poliade, recibe de cada víctima ofrecida en

un sacrificio público el trozo preferencial: “Un muslo y las partes atribuidas, además del muslo” (F. Sokolowski, *LSA*, núm. 73). Todos los años, el día 12 del mes de Heraklion, es ella quien celebra el gran sacrificio oficial del que los prítanos son responsables.

Así, a la desigualdad constitutiva de tratamiento ante lo político, responde aparentemente una distribución muy distinta de los honores y las responsabilidades en el dominio religioso. Las sacerdotisas parecen compartir con los sacerdotes los mismos derechos y los mismos deberes. Elegidas anualmente o a suertes —como ellos—, cuando no es que se ven beneficiadas con un cargo patrimonial, deben, lo mismo que ellos, rendir cuentas cuando abandonan el cargo. Por el contrario pueden, también como los sacerdotes, gozar del privilegio de eponimia, como es el caso de la sacerdotisa de la Deméter eleusiana o de Atenea Polias (*IG*II [2] 4704, 3586, 3559), o de la proedria, que es un sitio de honor en el teatro y en el estudio. La sacerdotisa de Deméter Chamine, en Olimpia, asistía a los Juegos en un asiento frente a los de los jueces olímpicos (Pausanias, VI, 20, 9).

Sin embargo, esta desigualdad de tratamiento no debe ocultar el hecho de que los que eligen y echan a suertes a las sacerdotisas son los hombres-ciudadanos. Del mismo modo, cuando la práctica de compra de los sacerdocios se generaliza en todos los santuarios del Asia Menor, el comprador hombre puede comprar para él mismo o para una mujer, si es que el sacerdocio irá a manos de una sacerdotisa, mientras que una mujer sólo puede comprar para sí misma (F. Sokolowski, *SLA*, núms. 25 y 73). Por último, la prohibición de la sangre hace que, si la sacerdotisa tiene entre sus funciones, como el sacerdote, la de ofrecer y consagrar el sacrificio cruento, no es ella quien cumple el gesto de matar. Además, los casos en que se ve empuñar el cuchillo del sacrificio a las mujeres parecen ser situaciones extremas, ya míticas, ya rituales, que dado su carácter excepcional, lejos de romper la regla, la confirman.

La dimensión biológica, con el significado social que la marca en la ciudad, aparece como un elemento importante en la definición de la condición de las sacerdotisas. Si los textos hacen aparecer por igual para sacerdotes y para sacerdotisas exigencias de pureza espiritual asociadas a la castidad, la oposición entre *partenoi* y *gunaikes* que se encuentra en el nivel de los sacerdocios femeninos hace que la posición a la vez social y biológica de las mujeres reaparezca también en el sitio que los hombres les atribuyen en su relación con lo divino. El sacerdocio dista mucho de ser automáticamente sinónimo de virginidad. Por el contrario, la situación de las mujeres en relación con el

matrimonio las califica para tal o cual sacerdocio, en función de las exigencias de su culto y de su divinidad: hay que recordar que en la Grecia antigua los sacerdotes escapan por completo a la noción de clero. Son ciudadanos entre otros ciudadanos, funcionan habitualmente como casi magistrados, al servicio, durante el tiempo para el que son elegidos, de un dios y de un santuario. Las sacerdotisas, escogidas según criterios de pureza y de respetabilidad para cumplir un servicio definido, se encuentran en un contexto comparable. Por otra parte, hay sacerdocios que son asumidos paralelamente por un sacerdote y su esposa. Es el caso, por ejemplo, en Atenas, de la *Basilinna*, la esposa del arconte-rey, en el marco de los sacrificios ofrecidos por la prosperidad de la ciudad, con ocasión de las Antesterias. Su papel se emparenta con el de una sacerdotisa, así como el de las *gerairai* que la asisten. Otro tanto se podría decir de ciertos colegas que hemos visto funcionar en Élide o en Delfos. En resumen, si bien es cierto que la igualdad de tratamiento de las sacerdotisas en relación con los sacerdotes, en el ejercicio de sus funciones, no elimina la desigualdad fundamental de su condición femenina, desde otro punto de vista puede decirse que el marco religioso, en los límites del cumplimiento de ciertos rituales, es el único ámbito en que las mujeres griegas son tratadas como ciudadanas.

Por el contrario, determinadas divinidades exigen el servicio de muchachos o, lo más frecuente, de muchachas, definidas por su condición de *parthenoi*, variando las fórmulas de un contexto a otro. Heracles, en Tespias, Beocia, exige una sacerdotisa virgen de por vida, pero lo más común es que se trate de servicios limitados en el tiempo, cuyo término es el matrimonio. Es el caso de Posidón, en la isla de Esfera, y sobre todo de Ártemis, en Égira, en Triclaria y en otros sitios. En todos estos casos se trata, como se habrá advertido, de cultos relacionados con la adolescencia y el pasaje a la condición de adulto. Las Arréforas y las Plintéridas de la Acrópolis, con su modo de selección electiva, se aproximan muchísimo a este tipo de servicio. Todo sucede como si una forma antigua de iniciación se hubiera conservado a través de ellas con un cambio de naturaleza y su transformación en un servicio honorífico atribuido por la ciudad.

En el extremo opuesto a las *parthenoi*, pero, como ellas, al margen de la vida sexual, las *presbutides*, las mujeres que la edad ha colocado fuera del ciclo de la reproducción cumplen sacerdocios específicos, como el que, en el santuario de Ilitia, sirve al culto de Sosípolis. Volvemos a encontrar aquí, en el plano cultual, la regla que asocia el poder de asistir al parto de las otras al final de la capacidad biológica de traer hijos al mundo: es Ártemis la diosa virgen, quien, “a aquellas a quienes la edad impide procrear, dio esta tarea, para honrar en ellas su imagen”

(Platón, *Teéteto*, 149b).

Profetisas

La función más prestigiosa de la sacerdotisa, la que hace de ella un instrumento directo del dios, es la que la transforma en profetisa. En el pasaje del *Fedro* (244b) en el que se evoca la *manía*, el delirio inspirado por los dioses, Platón aproxima los términos de *prophetis* y *hiereia* para evocar en un mismo movimiento a la profetisa de Delfos y las sacerdotisas de Dodona, el gran centro profético de Zeus, y luego la Sibila, antes de mencionar anónimamente a “todos los que emplean la adivinación inspirada por el dios”. Esto equivale a decir que la función de profeta se siente ante todo como femenina, aun cuando no sea atributo exclusivo de las mujeres. La Pitia de Delfos, la más célebre de las profetisas de Apolo, aporta algunos elementos útiles para comprender esta especificidad femenina de la profecía. Como ya hemos visto, el contacto directo de lo sagrado es temible, y los hombres lo delegan de buen grado a las mujeres. El entusiasmo que se apodera de la Pitia invadida por el dios (la palabra griega *enthousiasmos* designa precisamente la presencia de un dios, *theos*, en una persona poseída por el delirio), esa *manía* divina de la que habla Platón, es una de sus manifestaciones. Diodoro de Sicilia cuenta cómo, antes de la institución de la Pitia, los que deseaban consultar el oráculo de Delfos, descubierto por azar por una cabra, se contentaban con acercarse al agujero por donde salía el aliento divino y se traducían mutuamente los oráculos. Pero “como mucha gente se arrojaba al agujero debido a su estado de posesión y desaparecían en él, los habitantes de la vecindad, para alejar todo peligro, nombraron a una mujer profetisa única para todos, y en adelante la consulta tuvo lugar por su intermedio” (XVI, 26). Instalada en el trípode sagrado, en contacto con la tierra, en el *adyton* (lugar prohibido) del templo, al abrigo de las miradas, la profetisa hace oír su voz. Sus palabras, recogidas por los sacerdotes, son transcritas y puestas por ellos en conocimiento de los consultantes. “Instrumento” del dios, la Pitia debe ser a la vez “pura” y aquiescente para que el aliento divino (el *pneuma*) pueda atravesarla. Dos condiciones que, por una parte, se satisfarán gracias a la elección de una Pitia “pura de toda unión carnal y completamente aislada durante toda su vida de todo contacto y de toda relación con extranjeros” (Plutarco, *Sobre la desaparición de los oráculos*, 438C, 1-2). En otro diálogo, Plutarco describe a la Pitia que oficia en su época como una virgen “criada en la casa de unos pobres campesinos; no lleva consigo, en el momento de descender al lugar profético, ni un átomo de arte o de ningún otro conocimiento o talento…

y es en verdad con alma de virgen como se aproxima al dios” *(Sobre los oráculos de la Pitia,* 405c, 3-11). La otra condición es la disponibilidad de la Pitia, que garantiza el resultado del sacrificio que precede a la consulta. Si el sacrificio es desfavorable, quiere decir que la sacerdotisa no está preparada para recibir al dios. Ir más allá pone en peligro su vida misma, como cuenta una anécdota del propio Plutarco. Instrumento dócil del dios, como la joven esposa que se somete a su marido (la comparación se halla en Plutarco), la Pitia, por su naturaleza de virgen, llena la condición que puede convertirla en la intermediaria necesaria de Apolo. En efecto, para llegar a los hombres, la palabra de los dioses necesita una mediación. El papel que desempeña el sacrificio en la comunicación entre los dos mundos que pone en relación, el humano y el divino, es ocupado por los procedimientos mánticos en el dominio de la adivinación. La ambivalencia que da a la mujer, tal como se representan las cosas en el mundo griego, la posibilidad de entrar en contacto con la impureza, hace también de ella un sustituto posible de lo sagrado.

El *oikos* es el dominio de las mujeres: lo que en él sucede se halla bajo su control. Pero para que el *oikos* no escape al mundo social, sino que obedezca a sus reglas, la que reina y sanciona en última instancia su actividad es la ley masculina. A la inversa, el mundo de la actividad cívica, en su dimensión religiosa, no puede ignorar por completo a las mujeres. El universo de lo sagrado exige su presencia, pues sólo ellas poseen ciertas claves que gobiernan la renovación de la vida y también, por tanto, la perpetuación de las ciudades. Los dioses hablan a las mujeres y esperan su servicio. En consecuencia, habrá que entreabrirles la puerta para que se cumplan los rituales que las reclaman, bajo la elevada vigilancia de los hombres, que acechan en la puerta de los santuarios a falta de poder entrar en ellos. La historia de Bato, primer rey de Cirene, que quiso forzar el secreto de los misterios de Deméter Tesmofora y pagó la osadía con su virilidad, habla a las claras de la fascinación y la angustia que ejercen sobre los hombres los poderes de las mujeres entre ellas, así como de la amenaza que representa en el imaginario masculino el dominio, por parte de las mujeres, de los instrumentos del sacrificio. Nacida en los albores del siglo VII, en un contexto histórico y económico que puede aclarar su amargura, la imagen ambivalente de Pandora también acompaña la entera tradición griega. La virgen adornada por los dioses como una joven desposada para seducir y engañar a los hombres es la imagen de la mujer misma, así como del destino del hombre separado de los dioses: una mezcla de bien y de mal, como ese “bello mal” enviado por Zeus para vengarse del engaño de Prometeo. “Con tierra, el ilustre

cojo modeló un ser con toda la apariencia de una casta virgen, por voluntad del Cronida. La diosa de ojos garzos, Atenea, le anudó el cinturón tras haberla vestido con una túnica blanca, mientras que sus manos le dejaban caer de la frente un velo de mil bordados, maravilla para los ojos… Y cuando, en lugar de un bien, Zeus creó ese mal tan bello, lo llevó a donde se hallaban dioses y hombres, soberbiamente vestida por la Virgen de ojos garzos, la hija del dios fuerte; y los dioses inmortales y los hombres mortales se maravillarían a la vista de esa trampa, profunda y sin salida, destinada a los humanos. Pues de ella surgió la raza, la casta maldita de las mujeres, terrible flagelo instalado en medio de los hombres mortales.” (Hesíodo, *Teogonía*, vv. 570-593).

“Extranjeras” indispensables

Las funciones religiosas de las mujeres en Roma

John Scheid

> Als Frau, die immer abseits sitzen musste,
> hatte sie nicht viel übrig für den Kult im
> Tempel, beten bedeutete ihr nichts.
>
> E. CANETTI, *Die gerettete Zunge*

En el relato de su infancia, Elías Canetti destaca la indiferencia de su madre respecto de las plegarias de la sinagoga, debido a que, en calidad de mujer, quedaba siempre al margen de la escena ritual. Esta reacción, que los escritores judíos describen a menudo, podría salir de la boca de una matrona romana. En calidad de mujer quedaba, si no excluida, al menos relegada a una posición marginal, tan alejada de la religión que las mujeres frecuentaban los santuarios suburbanos, los templos de los dioses extranjeros, y se entregaban, al decir de los bien pensantes, a todas las desviaciones de la práctica y del pensamiento religiosos. ¿Sería religiosamente “incapaz” la mujer romana? Sí y no. Es cierto que es relegada a segundo plano cuando se trata de celebrar el culto, pero al mismo tiempo los datos rituales y las representaciones subyacentes son más complejos: en el plano religioso, la mujer, aunque subordinada, es el complemento del hombre.

El culto en Roma: un asunto de hombres

La vida religiosa de los romanos se desarrollaba en diversos planos. En público, en el foro y ante los templos, la religión del pueblo romano; en las encrucijadas de los barrios de Roma, y en toda agrupación de ciudadanos

romanos, un culto privado o semipúblico ofrecía el marco de la vida y de la acción comunitarias. En el contexto doméstico, cada familia organizaba su religión como mejor le parecía, con sus ritos, su calendario festivo, sus dioses. A pesar de la multiplicidad de todas estas comunidades, había una cultura religiosa común que las unía. En esta tradición compartida por todos, la posición de la mujer en el culto era la misma: jamás ocupaba el primer lugar.

Las funciones sacerdotales

Las responsabilidades sacerdotales públicas estaban siempre en manos de los hombres. Las grandes liturgias públicas se contaban entre las obligaciones de los magistrados, asistidos o no por los sacerdotes del pueblo romano. Estos últimos compartían con los magistrados los deberes religiosos de la *res publica,* y detentaban además el poder de formular y de interpretar el derecho sagrado. La voluntad de los dioses, recogida en la captación de auspicios en la consulta a los Libros Sibilinos, es anunciada exclusivamente por los magistrados o por los sacerdotes. En colaboración con el senado, los magistrados examinaban los eventuales problemas religiosos y, después de la consulta a los sacerdotes, prescribían remedios. Finalmente, los grandes sacerdotes públicos eran elegidos por los comicios o, en otros términos, por los ciudadanos. Y como la religión pública se limitaba a las actividades enumeradas, se puede considerar que el poder religioso público pertenecía casi por entero a los hombres.

En una de las liturgias públicas de las que hemos conservado extensas huellas epigráficas, la del sacrificio a Dea Dia, las mujeres no desempeñan ningún papel. Mejor aún, el poder y la función de Dea Dia estaban representados por hombres. Por el flamen y por el conjunto de los hermanos arvales que celebraban el culto de esta diosa: oficiaban tocados con una corona de espigas, como para representar la buena maduración de los cereales. Lo mismo ocurría, por otra parte, con casi todas las grandes diosas romanas: Ceres, Flora, Pomona, Furrina, todas eran representadas por un flamen, un hombre.

Las cosas no eran diferentes en el ámbito doméstico. Los responsables de los cultos familiares eran los padres de familia. El abandono o la negligencia de los cultos domésticos podía ser castigado por el censor y constituía, por tanto, un deber del padre de familia censado. Catón, en sus preceptos agronómicos, destaca que los sacrificios son celebrados para la familia entera por el amo de la casa, el *dominus.* Lo mismo ocurría en los pequeños servicios religiosos privados, sobre todo en la libación cotidiana en los Lares, que ofrecía el *paterfamilias,* quien presidía las comidas familiares. Las fiestas de los muertos,

en febrero (las *Parentalia*) o en mayo (las *Lemuralia*) eran celebradas por los padres de familia; y en el curso de los funerales, los que conducían el cortejo, pronunciaban los elogios y celebraban los sacrificios prescritos eran siempre hombres.

Se podrían multiplicar los ejemplos, teniendo en cuenta también los colegios de artesanos o los otros grupos de ciudadanos. Pero el inventario sería inútil. Pues en toda situación religiosa —siempre coordinada con la expresión de un poder comunitario—, la función principal recae en los hombres, capaces de ejercer el poder sobre un grupo. Para hacerse una idea de ello basta examinar los bajorrelieves con tema religioso, tanto públicos como privados: los actores principales son siempre hombres.

La incapacidad sacrificial de las mujeres

Esta observación se ve explícitamente confirmada por dos reglas cultuales. En ciertos *sacra*, las mujeres (lo mismo que los extranjeros y los prisioneros) tenían prohibido asistir al sacrificio. Según Pablo Diácono, el autor de la versión abreviada del diccionario de Festus, compuesto en el siglo II de nuestra era a partir de un léxico más antiguo, "la costumbre quería que un lictor gritara en determinadas liturgias sagradas: '¡Fuera *[exesto]* el extranjero, el prisionero encadenado, la mujer, la jovencita!' La conminación *exesto* significaba que tenía prohibido asistir a los sacrificios en cuestión". Se ignora la lista de estas ceremonias. Sin duda, trasciende los cultos de las divinidades viriles o "salvajes" como Hércules, Marte o Silvano, de los que las mujeres estaban excluidas debido a sus vínculos con el elemento femenino en el interior de Roma. Sea como fuere, la exclusión ritual de las mujeres está bien comprobada por otra regla, más general: las apartaba del sacrificio, o al menos de sus momentos principales, como acaba de demostrar un reciente estudio.

La *Cuestión romana* núm. 85 de Plutarco (siglo II d.C.) examina "por qué en los antiguos tiempos no se permitía a las mujeres ni moler ni preparar los alimentos". La explicación que da Plutarco se refiere al rapto de las Sabinas y a una convención aprobada después de la guerra que le siguió. Según los términos de este acuerdo, ninguna mujer podría moler *(alein)* ni preparar las carnes *(mageireuein)* para su esposo.

¿En qué consisten exactamente estas interdicciones que se remontaban a las Sabinas? En realidad, concernían a todos los momentos importantes de los dos grandes sectores de la alimentación, la molienda de los cereales *(alein)* y la matanza, la desolladura y el troceado de la carne *(mageireuein)*.

La prohibición de las actividades de la carnicería no sólo hacía más agradable la vida a las primeras esposas de los romanos (como una versión de la leyenda de las Sabinas suponía), sino que en realidad las excluía de la escena sacrificial. La orden de matar las víctimas era pronunciada por el sacrificador, el magistrado, el sacerdote o el padre de familia; las operaciones de la matanza, el desuello y el troceado correspondían a los sacrificadores, sobre todo a los carniceros, los *lanii*).

La prohibición de la molienda —en realidad la trituración— de los cereales se complementaba con la prohibición de la carnicería sacrificial. Pues no sólo excluía a las mujeres del sacrificio mismo, sino también de la preparación de un ingrediente esencial al sacrificio, la trituración de la harina del almidonero *(far),* también ofrenda, pero que se empleaba permanentemente bajo el término de *mola* (harina ritual) para acompañar hasta los dioses las ofrendas de los hombres. Por otra parte, el vínculo entre la harina ritual, la trituración y el dispositivo sacrificial se conoce con el nombre de *molucrum,* que significa, por un lado, "escoba para limpiar los molinos", y por otro lado, "pieza de madera cuadrada en la que se inmola".

Según Plutarco, esta regla tenía vigencia "en los tiempos antiguos" *(tò palaión).* ¿Quiere esto decir que ya no se aplicaba en época del Imperio? No se sabe nada al respecto, pero, de todas maneras, la expresión empleada por Plutarco puede aludir también a que se hiciera remontar esta interdicción a la época de Rómulo, o incluso destacar el rigor de la misma en una época antigua que puede designar el comienzo de nuestra era. A la inversa del hilado y del tejido, virtudes tradicionales de la matrona romana, la prohibición examinada en la *Cuestión romana* núm. 85 define lo que ella no puede hacer.

Antigua o no, Plutarco consideró esta interdicción lo suficientemente importante y significativa como para incluirla en las *Cuestiones,* que intentan dar explicaciones de costumbres romanas sorprendentes o pintorescas. Por tanto, se puede suponer que, aun cuando en la vida cotidiana del Imperio no se aplicara con toda severidad, todavía en el siglo II d.C. la regla pertenecía a los elementos que definían a la matrona romana. Y hasta se puede suponer que en la época histórica esta regla ya no se aplicaba más que en el dominio superficial. Y no hay duda de que es precisamente sobre la base de esta costumbre como los historiadores de la Edad Antigua han reconstruido la interdicción general de estas actividades a las esposas, "en los tiempos antiguos".

A estas interdicciones se puede agregar una tercera que, aunque sin excluir directamente a la mujer de la actividad sacrificial, la separa de otra ofrenda del

sacrificio. Una vieja regla prohibía a las mujeres beber vino puro (el *temetum*). O. de Cazanove tiene razón cuando concluye que la prohibición del *temetum* alejaba a las mujeres de aquello mediante lo cual los hombres entraban en contacto con los dioses: el sacrificio. El vino puro era, en efecto, una ofrenda indispensable en todo sacrificio; era incluso la ofrenda sacrificial por excelencia. Contrariamente a las mujeres, los hombres eran capaces de consumir vino puro, como los dioses.

Vestales, flaminicas y otras sacerdotisas

A primera vista, la mujer, por razón de su sexo, es incapaz de celebrar los momentos más importantes del culto, sobre todo el de la matanza, el troceado y la distribución de la víctima sacrificial. Hemos visto que esta tarea fundadora de la vida religiosa y social en la comunidad cívica, colegial o familiar, correspondía a los hombres. Son estos últimos los que presiden las relaciones de las comunidades con los dioses; son los hombres quienes organizan la jerarquía social en el seno de las comunidades humanas por la distribución de las partes “profanas” de la víctima.

El alcance de la incapacidad sacrificial

Sin embargo, la exclusión de las mujeres no es absoluta. Incluso la incapacidad sacrificial de las matronas romanas parece tener límites. Si se toma el texto de Plutarco al pie de la letra, la interdicción de moler y de preparar los carnes no es general; sólo rige en un contexto preciso: las mujeres (sabinas) no pueden hacerlo “para sus maridos romanos *[andri Romaioi]*”. Es cierto que esta precisión puede interpretarse como una concesión estimulada por el legendario contexto del conflicto romano-sabino. Efectivamente, en la *Vida de Rómulo* (15, 5), Plutarco escribe que el tratado con las sabinas imponía a los romanos que se liberara a sus esposas de todas las ocupaciones materiales, excepto el tejido. Pero es igualmente evidente que los dos textos mencionados derivaban ante todo del estatuto de la esposa romana. También la precisión dada por Plutarco en la *Cuestión romana* núm. 85 se muestra como una limitación real: esta regla sólo se aplica a las relaciones de las mujeres con su marido, o, en otros términos, en el contexto familiar, en la religión doméstica. Por tanto, no rige automáticamente en el plano de la comunidad cívica. Es cierto que Plutarco no ignoraba que las mujeres eran excluidas casi por completo de las funciones activas en la vida

religiosa comunitaria. No obstante, si le repugnaba escribir que las interdicciones de la molienda y de la preparación de las carnes se refieren sin más a la mujer es porque conocía las excepciones a la regla antigua. Excepciones concernientes a la vida religiosa pública, en la que una cierta cantidad de funciones sacerdotales y sacrificiales estaban en manos de mujeres.

La primera excepción, ya examinada por O. de Cazanove (1987), era la de las Vestales. Como las esposas de los flámines y la del rey de los ritos sagrados, las Vestales eran sacerdotisas públicas. En tanto que tales, constituían una excepción en el mundo sacerdotal romano, que estaba casi por entero compuesto de hombres.

Las Vestales

Las seis vírgenes Vestales de la época histórica tenían por función mantener y vigilar, bajo la autoridad de la Gran Virgen Vestal (virgo *Vestalis maxima*), el fuego del hogar público, en el santuario de Vesta, en el ángulo suroeste del foro romano. "Cogidas" antes de la pubertad, las Vestales servían en principio durante treinta años, diez de los cuales estaban dedicados al aprendizaje, diez al servicio propiamente dicho y diez a la instrucción. Las Vestales, que vivían en una gran morada adyacente al santuario de Vesta, estaban sometidas a la obligación de virginidad, que conviene aproximar más a la castidad *(pudicitia)* de la matrona romana, fiel a un solo hombre, austera en su conducta y en su aspecto, que a un voto de abstinencia sexual absoluta. De todas maneras, aunque era raro que las Vestales abandonaran su servicio después de treinta años para casarse, la obligación de castidad no valía más que para el periodo de servicios. Por lo demás, las Vestales, semejantes en esto a otros sacerdotes romanos, representaban la naturaleza de la diosa cuyo culto aseguraban: su castidad representaba la pureza de Vesta, la llama pura del hogar.

Las Vestales eran "cogidas" *(captae)* por el Gran Pontífice en el curso de una ceremonia que se asemejaba a los ritos del matrimonio romano. El sacerdote decía a la muchachita, a la que recibía de manos de su padre: "A fin de celebrar los ritos sagrados que la regla prescribe que celebre una Vestal para el pueblo romano y los Quirites, en tanto candidata elegida según la más pura de las leyes, es a ti a quien cojo para ello, Amada, como sacerdotisa Vestal". Por lo demás, durante todo el periodo de servicio la Vestal llevaba el gorro rojo (el *flammeum*) y el peinado (las seis trenzas, *sex crines*) de la casada. Finalmente, el Gran Pontífice y el colega pontifical ejercían sobre ella el mismo poder que un *paterfamilias* asistido por el consejo familiar. El Gran Pontífice podía así

someter la Vestal a un severo castigo corporal si el fuego de Vesta se extinguía por su culpa; y si su conducta parecía infringir la castidad a la que estaba obligada (este crimen llevaba el nombre de incesto), la Vestal corría el riesgo de ser enterrada en vida.

A pesar de estos aspectos tan femeninos, y hasta de ciertos ritos de carácter doméstico (como la limpieza del santuario de Vesta, del 7 al 15 de marzo), las Vestales incursionaban en terreno de hombres. Servio, el comentarista de Virgilio, relata que "las tres grandes vírgenes Vestales, día por medio, del 7 al 14 de mayo, ponen espigas de almidonero *[far]* en los canastos de los cosechadores; son las vírgenes quienes proceden en persona a la torrefacción, la trituración y la molienda de esas espigas, y ponen en reserva el producto obtenido. Con este almidón, tres veces por año las vírgenes hacen *mola* [harina ritual], durante las Lupercales [15 de febrero], las *Vestalia* [9 de junio] y los Idus de septiembre [13 de septiembre], agregándole sal cocida y cruda". Mediante la torrefacción y la trituración, de las que estaban excluidas las esposas romanas, las Vestales preparaban una harina ritual, la *mola salsa*, que se extendía sobre todo animal que se conducía al sacrificio público (y sobre toda ofrenda hecha a los dioses). De ese rito preliminar del sacrificio proviene el término "inmolar" (*in-molare*, literalmente "espolvorear con *mola*"). Mediante esta harina, que confería a la ofrenda sacrificial su referencia terrestre al precisar su origen humano y romano, las Vestales estaban presentes en todos los grandes sacrificios públicos. Pero su vínculo con el sacrificio es muy explícito. Si ha de creerse a determinadas fuentes, les corresponde incluso ofrecer sacrificios cruentos a los dioses. Como observa O. de Cazanove, tienen derecho a un cuchillo sacrificial, la *secespita*, y, por tanto, detentan el poder de sacrificar; pero nada dice que ese poder concerniera a la ofrenda de víctimas animales. Sin embargo, se puede suponer que así era, pues ciertos textos parecen implicar la capacidad para las Vestales de proceder, con la palabra y el gesto, a los ritos sacrificiales comunes. En las *Fordidicia* del 15 de abril, con ocasión de una fiesta en que se sacrifica a Tellus (Tierra), una vaca preñada que representa la gestación deseada de los cereales (antes de la de las hembras), las Vestales participan en las complicadas consecuencias de la carnicería ritual:

> Cuando los oficiantes han arrancado el ternero de las entrañas (de la vaca), y han colocado en los hogares humeantes los despojos (los *exta*) obtenidos, la mayor de las vírgenes Vestales quema el ternero a fin de que la ceniza sirva a la purificación de los grupos populares el día de Pales (21 de abril).



Relieve que representa a un *gali* o sacerdote eunuco del culto a Cibeles. Finales del siglo II d.C. Roma, Museo Palatino.Florencia

Es cierto que la Vestal no oficia en el sacrificio propiamente dicho, pero participa claramente en la actividad que de él deriva. El caso del sacrificio ofrecido por las Vestales y el flamen de Quirino al dios Consus, el 21 de agosto, en ocasión de la fiesta del ensilado de las cosechas, y más claramente aún: “El duodécimo día antes de las Calendas de septiembre… el flamen de Quirino y las Vestales realizan sacrificios [en la cueva del dios Consus]”. Finalmente, si la hipótesis de G. Dumézil es exacta, las Vestales participan el 25 de agosto en el sacrificio celebrado por los pontífices a Ops Consiua (Abundancia) en la Regia (asiento de los pontífices). Una última confirmación de ello nos la proporciona un texto de Prudencio, que menciona que las Vestales “inmolen bajo la tierra… víctimas lustrales dejando caer su sangre en la llama”.

Es claro que se puede poner en duda tales documentos. Así, en las *Fordidicia,* las Vestales sólo intervienen en la fase conclusiva del sacrificio, y queman únicamente una parte de la víctima que el sacrificante les ha enviado. En cuanto a los otros sacrificios, siempre es posible suponer que las Vestales asistían a ellos pasivamente, mientras otra persona (el flamen de Quirino o el Gran Pontífice) se encargaban del papel activo. Por último, el texto alusivo del polemista Prudencio no merece gran atención, sin duda. El derecho al cuchillo sacrificial, así como el

papel que desempeñan las Vestales en la fiesta de Bona Dea, parecen imponer la conclusión de que detentan el poder de sacrificar. Paralelamente, pueden proceder, como hemos visto, a la trituración de los cereales. Es evidente, pues, que las Vestales constituyen una excepción a la tradición.

Sin embargo, las Vestales no son ni matronas, ni muchachitas, como ha mostrado M. Beard (1980). Las Vestales, que no tienen esposo ni hijos, no son matronas, ni tampoco son doncellas, puesto que llevan permanentemente la vestimenta de la casada, pero también la túnica larga *(stola)* y las ínfulas del peinado (las *vittae*) de la matrona; por lo demás, las Vestales celebran ciertos ritos con las matronas. En efecto, las Vestales eran al mismo tiempo doncellas y matronas, mejor aún, eran también hombres por toda una serie de privilegios legales de los que estaban excluidas las doncellas y las matronas, al menos hasta el comienzo del Imperio. Tenían derecho a un lictor, podían prestar testimonio ante la justicia, escapaban a la tutela de un padre o de un marido, es decir, podían disponer libremente de sus bienes y redactar testamentos. En otros términos, el estatus sexual de las Vestales era ambiguo, intersticial, como la naturaleza del fuego de Vesta que ellas representaban. Se comprende así, sin esfuerzo, por qué las Vestales pueden detentar ciertos poderes religiosos tradicionalmente reservados a los hombres.

La flaminica y la regina sacrorum

Pero las Vestales no son la única excepción. Diversos sacerdotes romanos tenían una esposa que también sacrificaba, sobre todo a las divinidades reguladoras del tiempo. Nuestras fuentes son muy lacunares, y las únicas informaciones que se han conservado conciernen a la esposa del flamen de Júpiter y a la del rey de los ritos sagrados *(rex sacrorum)*, pero es razonable suponer que las esposas de los otros flámines se encargaban de ritos semejantes. Mientras que su esposo debía sacrificar a Júpiter todos los meses, el día de los Idus (el 13 o el 15, según el mes), la flaminica de Júpiter *(flaminica Dialis)* ofrecía a Júpiter un carnero todos los días de mercado (los *nundinae*). La esposa del rey de los ritos sagrados, la *regina sacrorum,* ofrecía a Juno una cerda o un cordero todos los primeros de mes (en Calendas). Como las Vestales, la flaminica Dialis tenía derecho al cuchillo sacrificial.

Sin embargo, no debe interpretarse necesariamente los papeles sacrificiales de la flaminica y de la reina de los ritos sagrados como excepciones a la regla. Lo mismo que los de las Vestales, los poderes “masculinos” de que ellas disponen derivan tal vez de su estatus. En efecto, contrariamente a todos los otros

sacerdotes (los pontífices, los augures, etc.) cuyas funciones se sitúan fuera de las categorías sexuales y domésticas, los flámines —al menos el de Júpiter— y el *rex sacrorum* eran sacerdotes en su calidad de amos de casa, en tanto hombres domésticamente completos: debían tener necesariamente una esposa. Mejor aún, su oficio era el de una pareja más bien que el de un individuo. Es por esto por lo que el flamen de Júpiter abandonaba su oficio cuando moría su mujer. A propósito de esta particularidad, subraya Plutarco que hay muchas ceremonias que el flamen de Júpiter no puede cumplir si no es asistido por su mujer. Y puesto que la pareja flaminal formaba una unidad inseparable, investida en tanto tal de la función sacerdotal, se puede suponer que los poderes sacrificiales de la flaminica derivaban de ese vínculo. Exactamente el mismo caso podría ser el de la *regina sacrorum.* No olvidemos, sin embargo, que se trata de parejas, que el amo de la casa puede delegar sus poderes en su esposa.

Otros sacerdocios femeninos

Sea como fuere, estos casos distan mucho de agotar las excepciones a la regla antes examinada. Mencionemos de paso las vírgenes salias *(saliae uirgines),* complemento femenino de los salios encargados de celebrar procesiones guerreras al inicio y al final de la temporada de la guerra. No sabemos prácticamente nada de ellas, salvo que llevaban puesto el *apex* (gorro en punta) y el manto militar de los salios, y que ofrecían un sacrificio en la Regia. La institución parece antigua, pero, habida cuenta de nuestra ignorancia, es imposible justificar la capacidad sacrificial de estas doncellas. Destaquemos de paso que, a falta de fuentes precisas es prácticamente imposible reconstruir los ritos iniciáticos de las doncellas romanas. En fecha más reciente, el flaminado del Divino Augusto detentado por la emperatriz Livia implicaba necesariamente una capacidad sacrificial, a menos que se confinara a esta flaminica en un papel completamente pasivo. Pero la emperatriz ocupaba un lugar tan ambiguo entre hombres y mujeres (en tanto que Augusta, detentando privilegios públicos), entre simple mortal y viuda de un hombre divinizado, que su ejemplo apenas si puede revestir alguna significación. Tal era también el estatus de las sacerdotisas de algunas divinidades de origen extranjero que habían sido naturalizadas. Así, el culto de Ceres, en su templo del Aventino, se confió a una sacerdotisa originaria de la Magna Grecia. Más tarde se introdujeron o se toleraron otras sacerdotisas en Roma, en el marco de cultos naturalizados, como, por ejemplo, el de la Magna Mater (Cibeles) o el de Isis.

Pero estas funciones no pueden negar la tradición, pues precisamente la

condición de “extranjeras” de estas sacerdotisas o de esas diosas era el fundamento de la excepción y lo que, por otra parte, servía para oponerla, en un plano general, a las conductas femeninas que pasaban por ser antiguas y “locales”. Como escribe Dionisio de Halicarnaso (2, 22, 1), las mujeres se encargaban de los ritos que la ley del país prohibía celebrar a los hombres.

Las liturgias matronales

Los ejemplos más numerosos de conductas sacerdotales “autónomas” e incluso de sacrificios celebrados por mujeres, provienen de cultos (antiguos y nuevos) celebrados por las matronas.

Nonas Caprotinas y Matronalia

En el curso de una cierta cantidad de fiestas tradicionales, las matronas ofrecen un sacrificio “incruento”. En las zonas llamadas Caprotinas, en que celebraban la fecundidad femenina, el 7 de julio, las mujeres libres y las sirvientas sacrificaban a Juno, bajo una higuera salvaje, una ofrenda de leche en higuera. En las *Matronalia* del 1.º de marzo, las matronas ofrecen flores a Juno el día del aniversario de su templo sobre el Esquilino; el mismo día, sus maridos oran por su salud y les entregan regalos y dinero pequeño: este dinero sirve sobre todo para celebrar los ritos del Esquilino y para el banquete que las matronas preparan con sus manos para los esclavos masculinos de su familia. Las explicaciones antiguas de esta fiesta, muy oscura, se refieren al nacimiento, sobre todo al de Rómulo y a la fecundidad de las mujeres. En todo caso, el hecho de que las mujeres cubran por sí mismas los gastos de la liturgia —es verdad que con las piezas recibidas del *paterfamilias*— parece indicar que asumen por ello toda la responsabilidad. Sin embargo, estos ritos antiguos no contradicen expresamente la regla que excluye a las mujeres del troceado de las carnes sacrificiales. En efecto, los sacrificios y las ofrendas no comprenden aparentemente víctima animal, y además conciernen a la ciudad y no exclusivamente a la familia. Por último, hay que admitir que no sabemos casi nada de tales liturgias. Nuestras informaciones consisten en dos o tres líneas de gramático o de arqueólogo, de manera que no podemos saber qué hacían exactamente las matronas, ni cómo lo hacían.

Las Matralia

El ejemplo de las *Matralia* del 11 de junio, otra liturgia antigua, puede arrojar luz sobre una característica recurrente de los ritos matronales o femeninos: su vínculo privilegiado con lo que parecía ser la figura romana de la mitología. Con ocasión de las *Matralia,* matronas bien nacidas *(bonaematres),* casadas en primeras nupcias *(univirae),* se dirigen al templo de Mater Matuta, situado en el Foro Boario. Introducen excepcionalmente en el santuario una esclava, a la que enseguida expulsan violentamente. Luego las matronas toman en sus brazos y acarician a los hijos de sus hermanas que encomiendan a la diosa. Gracias a un feliz estudio comparativo, G. Dumézil ha podido mostrar que estas secuencias rituales, que los contemporáneos de Augusto ya no comprendían, eran vestigios de un mito de la Aurora (en Roma Mater Matuta), transcrito en ritual. Se tratará de la escenificación de la Aurora, colectivamente representada por las matronas que expulsan las tinieblas nocturnas, malas e informes, representadas por una esclava, lo contrario de la matrona bien nacida, y aportan al mundo liberado de las tinieblas el sol, hijo de la Noche, ella misma hermana de la Aurora. La reconstrucción dumezilina de la significación de los ritos (conservados) no agota toda la personalidad de Mater Matuta, sobre todo sus calidades anexas de diosa comadrona y curótrofa derivadas de su función primera, ni las relaciones complejas de la diosa del Forum Boarium con las otras diosas homónimas o asimiladas de las ciudades vecinas, o bien con Fortuna. Lo que nos interesa aquí es, por una parte, la ausencia de toda alusión a un sacrificio, al menos a un sacrificio celebrado por las matronas, y por otra parte, la esencia “mitológica” de la liturgia. G. Dumézil ha comparado esta transcripción en ritos de un tema mitológico de las ceremonias de las Nonas Caprotinas que, al parecer, representan un mito perdido de Juno, y eventualmente de la interpretación que da de la estatua de Angerona. De esta última, sin embargo, no se sabe prácticamente nada.

Si es que una conclusión fundada en documentos meramente alusivos merece alguna confianza, se podría considerar que las mujeres podían estar encargadas de la celebración de grandes rituales públicos cuando se veían directamente involucradas en tanto mujeres y para representar, a través de su papel de madres, la función de la divinidad a la que se honraba. En todo caso, su presencia parece necesaria aquí, puesto que se trata de su fecundidad. Por otra parte, las fuentes no precisan si los hombres asistían a tales liturgias, y ni siquiera si podían asistir.

Fiestas de Venus Verticordia y de Fortuna Virilis

Antes de considerar los ritos en los que las matronas sacrifican, vale la pena

mencionar un ritual que ha hecho correr mucha tinta: la fiesta de Venus Verticordia y de Fortuna Virilis. El 1.º de abril, “las mujeres *[mulieres]* suplicaban en gran cantidad a Fortuna Virilis, y las mujeres de condición modesta incluso en los baños [de los hombres], porque era en ese lugar donde los hombres desnudaban la parte de su cuerpo con la que deseaban el favor de las mujeres”. A esta breve noticia que figura en el calendario epigráfico de Preneste (comienzo de nuestra era), la descripción de Ovidio agrega el nombre de una segunda divinidad, Venus Verticordia, y una descripción más precisa de las secuencias rituales que reunían a todas las mujeres, matronas y cortesanas. El primer rito, y sin duda el principal a comienzos de nuestra era, consistía en una *lavatio,* un baño que las mujeres hacían tomar a la estatua cultual de Venus Verticordia, esa Venus de la que se consideraba que inclinaba sus corazones a la castidad, hacia el cumplimiento fiel de sus deberes matronales; luego se volvía a adornar la estatua con sus joyas y flores. Después, las mujeres mismas, coronadas de mirto, se bañaban en las termas. Con ocasión de este baño, suplicaban o, dicho en otras palabras, glorificaban a Fortuna Virilis con una ofrenda de incienso, y por último consumían un brebaje, compuesto de leche, miel y amapola (el *cocetum*). Este brebaje era un sedante tradicionalmente destinado a la joven casada. Es evidente que el hilo conductor de esta liturgia lo forman determinados momentos de los ritos prenupciales, sobre todo los que las jóvenes novias cumplían antes de la unión conyugal: las matronas se bañaban, siguiendo el ejemplo de la estatua de Venus, como para prepararse con la diosa para el acto de amor. En efecto, el mirto y el *cocetum* remitían igualmente a esa situación; por lo demás, Ovidio subraya que Venus también bebió el *cocetum* cuando fue conducida a la casa de su esposo. Con su encanto, Venus Verticordia hacía posible las uniones sexuales, pero canalizándolas hacia la unión de los esposos. Fortuna Virilis la ayudaba en esta tarea, pues ella presidía los efectos favorables y a veces inesperados (“dadas las imperfecciones del cuerpo desnudo”) que la mujer provocaba en el hombre. En resumen, a juzgar por todo lo que permite entreverlo, la fiesta del primer día del mes de Venus, el mes de abril, consiste en una invocación de Venus Verticordia y de Fortuna Virilis por las mujeres de todas las categorías y estatus, al imitar determinados gestos prenupciales, pedían a las diosas (y les daban gracias por ello) uniones conyugales o sexuales coronadas de éxito. No es asombroso que estos ritos se celebraran en el valle del Gran Circo, tradicionalmente unido al rapto de las Sabinas y, por tanto, a la *aition* del matrimonio romano. Incluso se puede admitir que los baños rituales tenían lugar ante todo en la piscina pública, situada a

cierta distancia del santuario de Venus Verticordia, construido en 114 a.C., en el emplazamiento en que, desde finales del siglo III, se levantaba una estatua; después de la desaparición de esta piscina, a comienzos del Imperio, tal vez los baños se celebraran en otro sitio. Se discute acerca de la antigüedad de estos ritos. Para unos, son arcaicos y se levantaban primero a Fortuna Virilis, antes de ser helenizados y de referirse también a Venus Verticordia (*Aphrodite Apostrophia*); para otros, el conjunto de la liturgia es reciente. Es difícil zanjar un problema sobre la base de fuentes tan débiles, pero siempre se puede suponer que el nudo de la fiesta existía desde hacía mucho tiempo y que fue enriquecido a lo largo de la historia. Pero como no se trata de descubrir los ritos más antiguos concernientes a las mujeres, sino los que se celebraban en la época histórica, este aspecto del problema importa poco: lo esencial de nuestro punto de vista es que las mujeres de todas las categorías se encargan de una fiesta pública, pero de una fiesta que les concierne directamente y en la que, una vez más, no se trata de sacrificio cruento.

Fortuna Muliebris

En cambio, en muchos otros servicios religiosos, las matronas practicaban innegablemente el sacrificio. El primero de esos ritos es oscuro, y nuestros conocimientos se limitan ante todo a un relato etiológico. El 6 de julio, las matronas se dirigen a la IV milla de la vía Latina, en las proximidades de los confines del territorio arcaico (e ideal) de Roma, para sacrificar allí en honor de Fortuna Muliebris. Según la leyenda, la sacerdotisa de este culto era una matrona legítimamente casada en primeras nupcias *(univira)*, es decir, ni una virgen ni una mujer casada por segunda vez, ni tampoco una viuda que no hubiera vuelto a casarse. Ignoramos todo el resto sobre esta sacerdotisa y sobre los ritos que se desarrollaban en el santuario de Fortuna Muliebris. Las leyendas relativas a la fundación del culto dejan tan sólo entrever la interpretación que los antiguos daban de la fiesta. La historia que cuentan los arqueólogos sitúa la fundación del santuario en el contexto de la guerra contra Coriolano: ante la impotencia de los hombres, las mujeres, conducidas por la madre y la mujer de Coriolano, se dirigen en procesión al campo de este último, en la IV milla de la vía Latina, y consiguen que levante el sitio. Para conmemorar este acontecimiento, en que la túnica matronal había preservado mejor la salud de la república que las armas de los hombres, las autoridades romanas decidieron conceder a las mujeres el privilegio que quisieran. Estas pidieron que se construyera un santuario de Fortuna Muliebris en el escenario de la proeza y que todos los años tuvieran el

derecho de celebrar allí un sacrificio. Las matronas decidieron también ofrecer una segunda estatua cultual a Fortuna Muliebris, que dedicaron el mismo día que la estatua ofrecida por la república.

Estos relatos, a veces muy enriquecidos, han dado lugar a múltiples exégesis, a veces inverificables, incluso discutibles, que a menudo olvidan lo esencial. Es indudable que la diosa y su culto eran matronales. De creer en las leyendas —que, por mi parte, me niego a transcribir directamente en hechos históricos—, el elemento central del culto de Fortuna Muliebris era la oposición y la sustitución de las armas por la *stola*, del ciudadano por la matrona; en él, las matronas actuaban como hombres, tanto en la guerra como en el culto. Allí, con independencia de otras interpretaciones de la *aition*, sobre todo acerca del estudio de las relaciones que pueda haber entre las dos actrices principales de la leyenda y las dos estatuas del santuario, así como de las conclusiones que de ello se puede extraer, se encuentra la enseñanza principal de estas tradiciones. El elemento que más conmovió a los mitógrafos antiguos fue el papel activo que desempeñaban las matronas en el santuario de Fortuna Muliebris: allí sacrificaban ellas, y la sacerdotisa era una matrona. El aspecto insólito de este culto fue subrayado en el relato etiológico, según el cual las matronas eran en realidad las fundadoras del santuario. Incluso le dedicaron una de las imágenes cultuales: o, bien sólo un magistrado superior o un mandatario especial del pueblo romano podía fundar un culto y proceder a una dedicatoria. Las resistencias que se considera que encontraban las matronas y la intervención directa de Fortuna para legitimar su iniciativa también remiten al carácter sorprendente de los privilegios de que gozan las mujeres en ese lugar y ese día. El aspecto extraordinario de todos estos comportamientos no contradice, pues, la regla general ya evocada. Si la mujer adulta (en otros términos, legítimamente casada, en primeras nupcias y madre) era en eso la igual del ciudadano adulto, en edad de portar armas, e incluso de un magistrado, ello sólo se debía a un privilegio explícito acordado por el Senado, debidamente justificado por una hazaña completamente inesperada, para un día y en un lugar situado en las márgenes del espacio romano. Por tanto, no puede tratarse de una regla general.

Pudicitia

En el culto de Pudicitia (castidad matronal) menos conocido aún, tanto que hasta se duda de su existencia, las matronas funcionaban igualmente como un grupo capaz de tomar decisiones, de conceder derechos o de quitarlos. Según la tradición, una patricia, que se había casado con un plebeyo (y que, por tanto,

había perdido categoría), fue excluida, a principios del siglo III a.C., del culto de Pudicitia, en el contexto de las luchas patricio-plebeyas por los sacerdocios públicos. A modo de protesta, la excluida fundó un nuevo culto, dedicado a Pudicitia Plebeia y reservado a las damas de la plebe: según Tito Livio (10, 23, 3-10), el reglamento de este culto concedía a las matronas *univirae* y castas (fieles a su marido) el derecho de sacrificar *(ius sacrificandi).* La información que nos interesa es la que constituyen, por una parte, las iniciativas de esas matronas patricias o plebeyas, capaces de fundar tales cultos, de fijar sus reglas y, como dicen explícitamente las fuentes, de sacrificar. A este respecto se puede evocar el carácter legendario de la tradición o de las influencias helenísticas; siempre ocurre que ese culto, localizado en el Foro Boario (por tanto, no en el centro de Roma, aun cuando se pueda suponer que se celebraba dentro de los límites jurídicos del pomerio), concedía a las matronas el derecho de sacrificar. Sin embargo, lo mismo que en los otros ritos que involucran a las matronas, estos sacrificios (que nada precisa si eran cruentos o no) se celebraban a puerta cerrada, un solo día del año y sin presencia masculina. Por tanto, no se trata de una regla general. Y las breves referencias según las cuales las matronas sacrificaban a Rumina o a Carmenta no nos informan prácticamente de nada más.

Bona Dea

Todas las particularidades de los cultos matronales que se han comprobado a través de estas tradiciones se reunían en una fiesta, famosa por el escándalo político que suscitó en 62 d.C.; la de Bona Dea.

La historia y el origen del culto de esta diosa son ambiguos. Para algunos estudiosos, Bona Dea sería una Damia de la Magna Grecia, importada a Roma y objeto de un culto de tipo griego. Para otros se trata de un culto arcaico romano, del que sólo las etiologías llevan la vestimenta griega (por ejemplo, Piccaluga, 1982). Sea como fuere, hacia comienzos de nuestra era, Bona Dea recibía un culto harto original y pasaba por ser la diosa de las mujeres *(he theós gunaikeia; feminarum dea).* El culto mismo era doble. El 1.º de mayo se ofrecía un sacrificio en el templo de Bona Dea, situado bajo una roca, al pie del Aventino. Pero ignoramos casi todo acerca de este santuario y de este culto, salvo que en él no se admitían el mirto, ni los hombres, ni el vino (bajo su nombre propio); un relato etiológico también parece implicar que allí muchachitas jóvenes y solteras celebraban juegos, bajo la presidencia de una dama de edad, y por otras fuentes se sabe que el santuario daba cobijo a serpientes “que no sentían ni inspiraban

miedo” *(nec terrentes nec timentes),* serpientes que, por lo demás, se asociaban a las representaciones de Bona Dea.

El segundo servicio es mejor conocido. En el curso de la noche del 3 al 4 de diciembre se celebraba un culto a puerta cerrada en la morada de un magistrado *cum imperio,* es decir, investido del poder de mando civil y militar superior, tal como el que poseían los cónsules y los pretores; lo celebraban las matronas de elevado rango y las Vestales, asistidas por sus esclavas. Así, en 62, con ocasión del escándalo provocado por Clodio, la fiesta se celebraba en la casa de César, entonces pretor, bajo la dirección de Aurelia, madre de César, asistida por Pompeia, su esposa (que estará comprometida en el hecho) y por su hija Julia.

Según el relato que Plutarco ha consagrado a este suceso, así como a sus consecuencias político-judiciales, la dirección estaba en manos de la matrona de más edad de la casa que servía de marco a la liturgia. Pero la información de que toda la ceremonia de 62, perturbada por la intrusión de Clodio, disfrazado de mujer, fue “instaurada” (es decir, recelebrada) por las Vestales deja entender que éstas, en este contexto, tenían, si no la dirección global de los ritos, al menos un poder de iniciativa o de jurisdicción sagrada semejante al de los pontífices. Veremos más adelante que, efectivamente, cuando las matronas celebran un culto público, las Vestales parecen desempeñar para ellas el mismo papel de garantes y de depositarias del derecho sagrado que los sacerdotes masculinos desempeñan respecto de los magistrados. Sea como fuere, en esa oportunidad las matronas estaban tocadas de ínfulas de color púrpura. Sobre un fuego sacrificial, mataban una cerda cuyo vientre (*abdomen,* nos gustaría tener más detalles) era para la diosa e igualmente ofrecían una libación de vino. También formaban parte de la ceremonia cantos y danzas. En estos sacrificios nocturnos (que nada autoriza a denominar “misterios”) no se admitían hombres; más aún, no podía tolerarse ninguna presencia masculina en la casa donde se celebraba el servicio, regla que a ojos de Plutarco simbolizaba, lo mismo que la exclusión del mirto, planta venusiana, la abstinencia sexual.

A primera vista, pues, estamos en presencia de un sacrificio y de una libación que las matronas y las Vestales celebraban “para el pueblo” *(pro populo),* con exclusión de toda presencia y de toda colaboración masculinas. Es así indudable que el troceado sacrificial y la libación del vino puro los realizaban las mujeres. Se puede suponer que el sacrificio y la libación eran seguidos de un banquete sacrificial, en el curso del cual las matronas compartían la carne y el vino que les correspondía en tanto sacrificantes. Una observación de Juvenal a propósito de la inclinación de la Vestal Saufeia por el vino deja entender incluso que las

matronas tenían reputación de no economizar el líquido que les era tradicionalmente prohibido.

Todas las fuentes antiguas subrayan los aspectos excepcionales de este servicio religioso, e insisten sobre todo en la presencia del vino en el culto de la "diosa de las mujeres". Esta presencia era tanto más sorprendente cuanto que las reglas culturales de su templo prohibían la intrusión del vino. Exactamente de la misma manera que las mujeres romanas, el santuario de Bona Dea no debía entrar en contacto con el vino puro: no se podía emplear si no era bajo el nombre de "leche", y en un recipiente llamado "pote de miel"; estos disfraces parecen querer conferir al vino puro la apariencia de los vinos trabajados, "domesticados", como el *passum* (vino de uva seca), cuya uva era golpeada con varas en cestos y se conservaba "en un pote como la miel". Se puede razonablemente suponer que las mismas reglas valían para las ceremonias de diciembre. Según el mito etiológico de la creación del culto de Bona Dea, la diosa misma era ambigua como todas estas conductas matronales: en efecto, Bona Dea sería el nombre divino de Fauna, esposa del arcaico Fauno, que fue golpeado con varas de mirto y sometido a tormentos por haber bebido vino (puro) a escondidas. De acuerdo con otra versión, Fauna no cede a los avances incestuosos de su padre Fauno, a pesar de las flagelaciones y bajo la influencia del vino, de suerte que este último sólo llega a conseguir sus fines tomando la forma de una serpiente. Dicho de otra manera, todas las fuentes presentan este culto como un "mundo al revés" en el que las mujeres asumen roles masculinos.

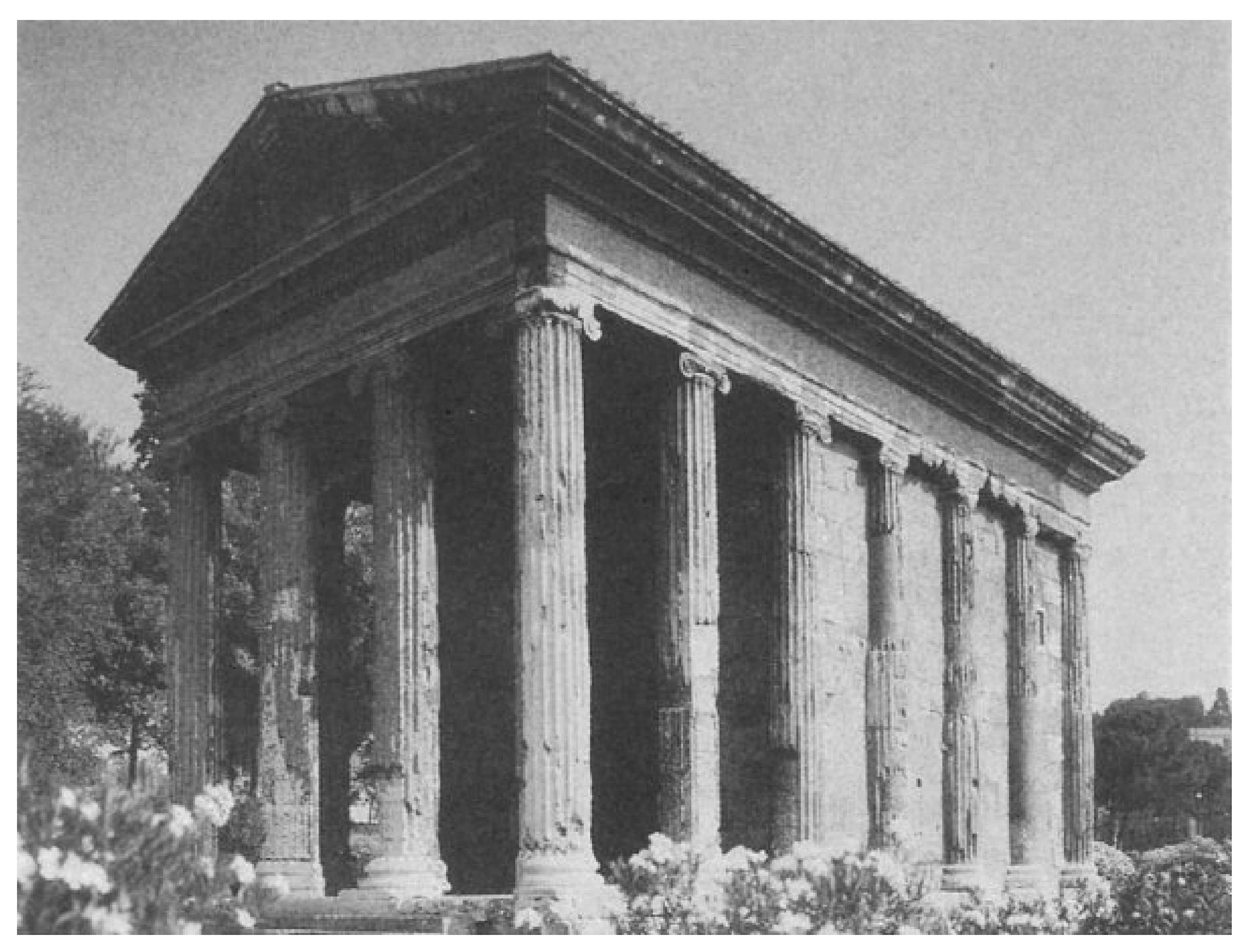
Pero este mundo no es sólo invertido, sino también profundamente ambiguo, como lo es para los romanos la castidad femenina. Las relaciones aparentemente contradictorias de las matronas y de Bona Dea con el vino, el sexo y los hombres no carecen de relación con la ambigua condición de las Vestales y de la llama pura de Vesta. Al fin y al cabo, las matronas están cerca y lejos del vino puro y del sexo, es decir, de los roles masculinos y femeninos, activos y pasivos. Así, el culto de Bona Dea pone ritualmente en escena toda una reflexión sobre el estatus de las matronas en la ciudad, que examinaremos más adelante. Por ahora basta con observar que, tanto en el rito como en las exégesis, el papel cultual que desempeñan en esta ocasión se presenta como algo excepcional. Se entregan a actividades secretas, por la noche, en una morada privada, con exclusión de los hombres y bajo disfraces calculados (nos gustaría saber, en este contexto, cómo procedían a la división de las carnes). Estas conductas son lo contrario de los rituales sacrificiales públicos que celebraban los hombres: éstos oficiaban en público, durante la jornada cívica, en espacios públicos, en presencia de todos y

sin velo alguno. Por otra parte, no deja de ser interesante observar que es precisamente entre los Faunos, esos seres legendarios de las afueras de Roma, los bosques prepolíades, donde los mitógrafos han situado el origen de Bona Dea y de su culto matronal.

Las súplicas

Este alejamiento temporal, espacial y estructural en el mundo faunesco, lejos de la ciudad, de su centro urbano y de sus conductas reservadas y civilizadas, no deja de recordar el hecho de que las matronas y las hijas núbiles participan casi siempre en las celebraciones de origen extranjero, principalmente en esas súplicas (plegarias de felicitación o de demanda, eventualmente acompañadas de ofrendas) que tan frecuentes llegaron a ser a partir de finales del siglo III antes de nuestra era. Esos ritos patrocinados por el colegio sacerdotal de los (quin) decenviros correspondían al rito que los romanos llaman griego. Las grandes procesiones del rito griego, como la de 207 a.C., en el curso de las cuales las jovencitas núbiles cantaban un *carmen* (cantata), tenían lugar, también ellas, fuera del centro urbano, del pomerio; por ejemplo, desfilaban del templo de Apolo (entre el Tíber y el ángulo suroeste del Capitolio) al de Juno reina, en el Aventino.

Se conoce con un poco más de detalles una de esas súplicas, que ofrece informaciones de enorme interés. Se trata de la triple súplica que forma parte de la gran liturgia de los Juegos Seculares, cuya descripción figura en las reseñas epigráficas del año 204 de nuestra era. Como se trata prácticamente del único documento que describe un culto celebrado por matronas, no es inútil reproducirlo por entero (las lagunas provienen de roturas de la placa de mármol).



Fachada y flanco izquierdo del templo de Portunus o de Fortuna Viril. Finales del siglo II y comienzos del I a.C. Roma, Foro Boario.

IV, 4 (2 de junio, por la noche) [laguna] “sus sellisternos” (véase más adelante).

IV, 9-Va, 30: *(El 2 de junio, de día, después del sacrificio a Júpiter, y el banquete sacrificial, ambos celebrados en el Capitolio),* Septimio Severo y Antonino Augusto *(el emperador y su hijo Caracalla),* así como Geta César *(su segundo hijo),* acompañados por el prefecto del pretorio *(Plauciano)* y por todos los otros quindecenviros *(los sacerdotes encargados de celebrar los Juegos),* se dirigieron a la *cella* de Juno reina *(una de las tres naves del Templo de Júpiter capitolino).* Una vez allí *(el emperador Septimio),* Severo Augusto, flanqueado por las vírgenes Vestales Numisia Maximila y Terencia Flavola, dictó la siguiente fórmula a Julia Augusta, madre de los campamentos, esposa del emperador, y a las ciento diez matronas que habían sido allí convocadas: “Juno reina, si algo puede ser más benéfico aún para el pueblo romano de los Quirites, permítenos suplicarte e implorarte que… [laguna] las ciento diez madres de familia del pueblo romano de los Quirites, todas casadas, y *[permítenos]* pedirte encarecidamente que acrecientes el poder y la soberanía del pueblo romano de los Quirites, en el exterior como en el interior, y que el Latino esté por siempre sometido… [laguna] que concedas una integridad eterna, la victoria y el vigor al pueblo romano de los Quirites, que des tu sostén al pueblo romano de los Quirites y a sus legiones, que mantengas sana y salva la república del pueblo romano de los Quirites, que la agrandes más aún, y que seas propicia y benevolente para con el pueblo romano de los Quirites, los quindecenviros, nosotras mismas, nuestras casas y familias. He aquí por qué te suplicamos, invocamos e imploramos, nosotras, las madres de familia del pueblo romano de los Quirites, todas casadas, de rodillas”… [laguna]. Esta súplica hicieron las siguientes matronas *(siguen los nombres de las matronas, todas de rango senatorial y ecuestre).* Luego celebraron un

sellisterno (banquete sacrificial de una estatua de diosa, "sentada") para Juno… [laguna]. Otro sellisterno se celebró según el mismo rito y por las mismas matronas para Diana.

Va 52: *(3 de junio, por la noche)* Julia Augusta, madre de los campamentos, y las ciento nueve matronas celebraron sellisternos para Juno y Diana.

Va 83-90: El mismo día *(3 de junio),* Julia Augusta, madre de los campamentos, y las ciento nueve matronas celebraron sus *(sua)* sellisternos como los dos días anteriores; inmolaron cerdas jóvenes, consumieron el banquete sacrificial… [laguna] y ejecutaron las danzas.

En el curso de los tres servicios religiosos, las matronas, presididas por la más eminente de ellas, Julia Domna, la emperatriz, celebran ritos que son los suyos *(sua)* y por lo que asumen plenamente toda la responsabilidad. También sacrifican cerdas, al menos el tercer día; si se admite que la descripción del sacrificio del 3 de junio da en realidad el contexto completo del sellisternos (sacrificio-banquete de la diosa-banquete de las matronas), se puede llegar a concluir que las matronas sacrifican los tres días. Y esta vez el sacrificio se hace abiertamente, en el corazón de la ciudad, dentro del área capitolina. Los ritos que celebran, e incluso las palabras que pronuncian, responden parcialmente a los ritos que celebra el emperador, sus hijos y los quindecenviros en el Capitolio. Sin embargo, una vez más, no se trata de un ritual que se considere "autóctono", pues los Juegos Seculares pertenecen al rito griego *(ritus Graecus),* que difiere del rito romano *(ritus Romanus)* en algunos matices. Por tanto, se puede pensar que el sacrificio practicado por mujeres era posible en este contexto, puesto que estos rituales obedecían a otras reglas. Sin embargo, ¿es esto seguro? Los ritos de los Juegos Seculares se han tomado en parte de las ciudades griegas, o, en otros términos, de la Magna Grecia. Ahora bien, el que en ellos las mujeres pudieran ejercer sacerdocios no es en absoluto prueba de que tuvieran derecho de sacrificar siempre y en todas partes.

Fuera como fuese, incluso en este contexto "otro", las matronas tienen un papel particular. Sus súplicas y sellisternos sucedieron a los rituales y principales que celebraban los hombres; los servicios matronales ocupan el segundo lugar, para concluir la secuencia ritual con lo que, en términos romanos, los convierte en un momento secundario. Por otra parte, el texto y la imagen dejan ver claramente cuál era el margen de autonomía de las matronas. Una moneda de bronce, conmemorativa de los Juegos Seculares de 88, muestra a las matronas arrodilladas, frente a la nave de Juno reina, alzan las manos y recitan la plegaria de suplicación cuyo texto ha sido conservado por los procesos verbales de 204. Pero ante ellas, el emperador Domiciano, de pie, les dicta la fórmula, de la misma manera que en la inscripción de 204 Septimio Severo pronuncia la plegaria *(praeire verba).* Ahora bien, este papel corresponde siempre a quien

tiene la misión de controlar la exactitud de la fórmula de la plegaria (por ejemplo, los pontífices que asisten a un magistrado). Por tanto, en última instancia, el poder religioso estaría en manos de Septimio Severo o de Domiciano, que eran también grandes pontífices; incluso puede uno preguntarse si ocurría lo mismo con el sacrificio de las matronas.

El proceso verbal de los Juegos Seculares de 204 suscita aún otras reflexiones. Cuando se lee el resumen de los gestos matronales se cree percibir en ellos una suerte de eco de rituales matronales a secas, no sólo de súplicas que salpican la vida religiosa a partir del siglo III a.C., sino también de rituales de santuario de Fortuna Muliebris o de la fiesta de Bona Dea, y sobre todo de la estructura del grupo de matronas. Las ciento diez matronas de 204, esposas de senadores y de caballeros, corresponden a las *bonae matres* de las Matralia y a las muy honorables matronas *(matronas honestissimae)* de la fiesta de Bona Dea. Y en respuesta a la condición de *univira* de las matronas admitidas en los cultos de Pudicitia o en las *Matralia,* las matronas de 204 precisan en una plegaria, y en dos ocasiones, que son *nuptae,* es decir, que no son viudas ni divorciadas: incluso cuando el hecho de ser "*mater familias* casada" no equivale exactamente a ser *univira,* la insistencia no llama a engaño. Por otra parte, la ceremonia es presidida, como en la fiesta de Bona Dea, por la matrona mayor de la casa que detenta el poder supremo, que en 204 es evidentemente la casa imperial. Y, lo mismo que en los ritos de Bona Dea, las matronas son asistidas por las Vestales, que asumen incluso un papel particular. Cuando Septimio Severo dicta la fórmula de súplica a Julia Domna y a las ciento diez matronas, está flanqueado por dos Vestales: éstas están, pues, más cerca del magistrado que las matronas, y asisten a este último en su oficio, de la misma manera que en otros rituales lo asisten los pontífices, los augures o los quindecenviros. El término del que sólo han sobrevivido tres letras *[antr]uau[erunt]* ("ejecutaron las danzas") restituye, en el curso del banquete de las matronas, un eco de las danzas y los cantos que mencionan las fuentes relativas a otras fiestas de mujeres. Por último, lo que las matronas sacrifican son cerdas (¿jóvenes, a imagen del nuevo siglo que se celebra?), de la misma manera que en la fiesta de Bona Dea.



Venus y Marte. Fresco procedente de la Casa del Amor Herido en Pompeya, fines del siglo I a.C. Nápoles, Museo Nazionale.

Las mujeres y los márgenes de la vida religiosa

Las costumbres examinadas hasta ahora han mostrado que a las mujeres o bien se las excluía de la vida religiosa pública o privada, o bien se las rechazaba hacia sus aspectos "otros" y hacia los márgenes. Las mujeres intervienen en las ceremonias de los cultos importados, obedecen al rito griego —al menos a ojos de los romanos— y cuando detentan responsabilidades religiosas, las ejercen por la noche, a puerta cerrada, o en los santuarios suburbanos, incluso en los límites del territorio, a veces por privilegio especial. En ciertos cultos, como los de Fortuna, se reunían con las esclavas, otras marginales de la sociedad romana. Es verdad que, a la inversa, cuanto más marginal era una mujer y cuanto más escapaba a la autoridad de un *paterfamilias* o de un marido, tantas más competencias religiosas tenía. Ahí, dos viejas reglas de la legislación llamada numaica preveían que la viuda que se volvía a casar prematuramente inmolara una vaca preñada, y que la cortesana (*paelax*, aquella cuyo compañero no es el

esposo) que tocara el altar de Juno sacrificara un cordero. Se ignora el estatus de la “vieja” (*anus*) que oficiaba cada año en las fiestas de Liber, pero se puede suponer que se trataba de una viuda, de baja condición.

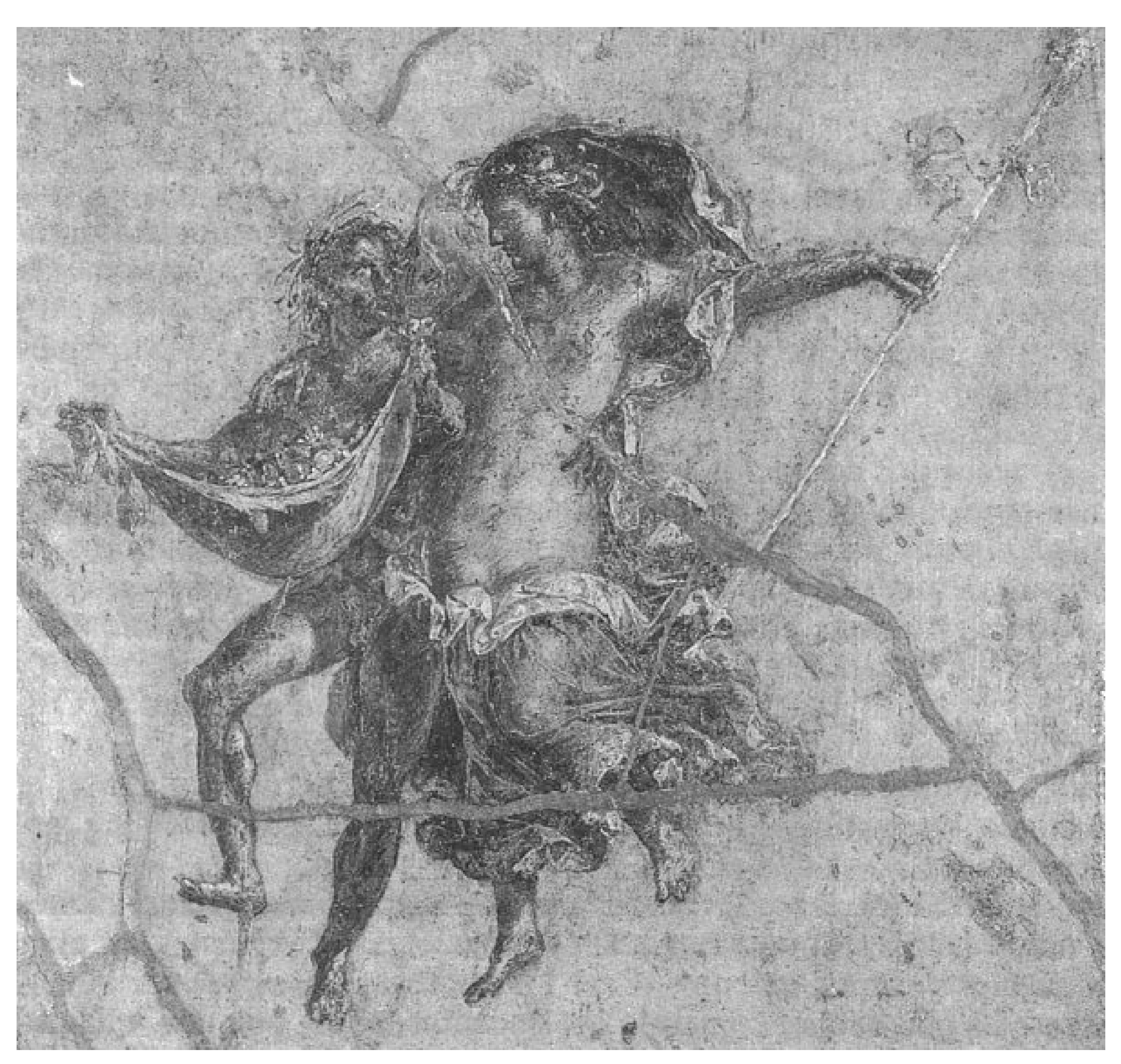
La afinidad con las supersticiones

Más allá de estos casos, que se sitúan en la prolongación directa de los rituales descritos en las páginas precedentes, las mujeres, debido a su afinidad con los márgenes, se hallaban igualmente próximas a las desviaciones religiosas, a la mala práctica religiosa. La atracción que las mujeres sentían por toda clase de supersticiones era un tópico de la literatura romana. Las adeptas a Isis y otras divinidades abusivas se agitan en la famosa sátira sobre las mujeres y era proverbial la referencia a las supersticiones de anciana *(anilis superstitio)*. Sin contar las innumerables brujas y magas. Un episodio, por otra parte el único relativamente bien conocido, basta para describir las “desviaciones religiosas” que se atribuían a las mujeres. Se trata del famoso episodio de las Bacanales, al que J. M. Pailler (1988) acaba de consagrar un libro. El episodio fue complejo y la utilización de las fuentes que se han conservado más compleja aún. En realidad, toda Italia se vio envuelta en él; examinaremos únicamente los acontecimientos romanos, limitándonos, además, a la interpretación que de ellos han dado las autoridades y la tradición.

Las Bacanales

En 186 antes de nuestra era, en una Roma sacudida por las consecuencias de las guerras púnicas y los contragolpes de la expansión romana, estallaba un escándalo que tuvo gran resonancia y fue objeto de una severa represión. Aun cuando, como veremos, la implicación de los hombres era de primer orden, fueron las mujeres las que ocuparon el centro del escándalo, al menos en Roma. Los ritos báquicos incriminados constituían un deslizamiento de cultos femeninos, los ritos campanienses de Ceres y los viejos cultos de Estimula. Estos cultos, como la escandalosa bacanal y otros cultos matronales (Bona Dea, Venus Verticordia, Ceres), estaban implantados en un barrio de Roma que pasaba por ser “marginal” y se prestaba a todos los sobreentendidos: el Aventino. Particularmente su pendiente noroeste que caía hacia el Tíber y el Foro Boario. Era una mujer, Annia Pacula, originaria de Campania, que había reformado el culto matronal, y en el relato de Tito Livio (39, 8 y ss.) es todavía una matrona, Duronia, quien desempeña el papel central en el desencadenamiento del escándalo. ¿Cuál fue la reforma de Annia Pacula? Consistía esencialmente en la

iniciación de los hombres, y de hombres muy jóvenes, en este culto de mujeres. Annia comenzó por iniciar a sus dos hijos, que luego se convertirían en los grandes sacerdotes del culto; Duronia, por su parte, quería iniciar a su hijo Aebucio. Pero lo que las autoridades romanas reprochaban ante todo al escándalo de las Bacanales no era el carácter nocturno, secreto, orgiástico del culto, ni la presencia de hombres y de mujeres; tampoco eran los problemas políticos internos y externos que se perfilaban sobre el telón de fondo del escándalo, sobre todo la irrupción de los “marginales” en la escena política romana: las mujeres, los jóvenes, los aliados. El elemento más alarmante de esta conjunción de marginales, lo que constituía inmediatamente la acusación contra la conjuración, era, al menos según decían las autoridades, el agregado exclusivo de muchachos muy jóvenes al grupo báquico: su iniciación estaba en manos de madres, naturales o rituales, esto es, de mujeres que tomaban, por un lado, el lugar del padre, y por otro lado, el de la ciudad. La iniciación báquica amenazaba, según los términos de J. P. Pailler, con absorber los rituales de iniciación “cívicos” de los jóvenes ciudadanos romanos: se consideraba que en las Bacanales se desfiguraba, “en orgías ampliamente homosexuales y en parodias de iniciación guerrera, el acceso que la tradición consagraba a la doble capacidad característica de los *iuvenes:* la de engendrar una posteridad para la familia y para la ciudad, la de defender una y otra por las armas. Si a estas amenazas subversivas se agregan acusaciones de derecho común, como la captación de testamento, se comprende por qué esta cuestión ha podido parecer un intento de inversión de los valores romanos tradicionales. Lo esencial de la “conspiración” eran las mujeres. Por otra parte, es sintomático que en el argumento represivo, el castigo de las mujeres fuera objeto de particular atención. Contrariamente al castigo público de los hombres implicados, el que se hacía recaer sobre las mujeres se confiaba a sus padres o a las personas de las que dependían; pero el castigo sólo tenía lugar en público si nadie llenaba las condiciones para encargarse del suplicio. Por este recurso a la tradición más estricta, que subrayaba la incapacidad pública de la mujer en todos los dominios, se manifestaba claramente “la entrada en el orden patriarcal, la ‘normalización’ del grupo de las mujeres”.



Bacante y fauno danzando. Fresco pompeyano de la segunda mitad del siglo I a.C. Nápoles, Museo Nazionale.

El papel (real y supuesto) de las mujeres en el escándalo de 186, así como su remisión bajo la autoridad de padres, maridos o tutores, derivan de un problema más amplio que las matronas plantean a partir de finales del siglo III. Debido a los dramáticos acontecimientos de la Guerra Púnica, con sus interminables campañas y una elevadísima cantidad de bajas en todas las capas sociales, las matronas no habían dejado de desempeñar un papel público. De haber estado regularmente asociadas a las grandes ceremonias propiciatorias, muchas veces habría parecido que invadían el espacio reservado a los hombres. Uno de los episodios más conocidos, junto al de las Bacanales, fue la manifestación de 195,

en que las matronas invadieron multitudinariamente el centro de Roma para pedir a los magistrados la abolición de la ley Oppia, que a partir del año 216 les prohibía adornarse con suntuosidad. Esta manifestación, y otras más, fueron vividas por los romanos conservadores como un atentado contra el monopolio masculino de la vida pública, y como la prueba de que su poder doméstico se ponía en tela de juicio. Por otra parte, lo mismo que sucedió años después, en 186, las autoridades recomendaron el tratamiento familiar (incluso el castigo) de los excesos femeninos.

A veces, los conflictos entre hombres y mujeres, cuyos episodios más espectaculares se desarrollaban en las grandes familias, daban lugar a otras acusaciones y pánicos, los cuales tenían también su origen en una práctica religiosa desviada. En efecto, por lo general se acusaba a las matronas de haber envenenado a su marido. Las fuentes dan cuenta de diversos episodios graves de envenenamiento en 331, entre 184 y 180 o en 153 antes de nuestra era. Casi siempre, las acusaciones eran suscitadas por epidemias, pero de todas maneras, muchos romanos estaban de acuerdo con Catón el Antiguo en que no había esposa adúltera que no fuese una envenenadora.

Vistas más de cerca las cosas, en todos estos casos las acusaciones y persecuciones apuntaban a las consecuencias criminales de tales supuestos envenenamientos. Pero los crímenes mismos se atribuían, como los que habían cometido las Bacantes, a una práctica religiosa desviada. A los ojos de los romanos, las prácticas mágicas de las matronas constituían el último extremo de una práctica religiosa ordenada. Escapaban a todo control, sobre todo de parte de los hombres; se celebraban en un marco que se oponía punto por punto a las conductas rituales tradicionales, en conformidad con el “catecismo” convenido de prácticas ilícitas. Pero esta perversión se atribuía tanto más fácilmente a las mujeres cuanto que éstas no sólo mantenían relaciones tradicionales con Venus y sus encantos, sino también con las hierbas medicinales. Macrobio cuenta que el santuario de Bona Dea contenía una farmacia *(herbarius)* cuyas plantas servían a las sacerdotisas para fabricar medicamentos. Pero el que ciertos exégetas antiguos se hayan fundado en esta herboristería para proponer la identificación de Bona Dea con Medea, la maga, no es otra cosa que una explotación más de las relaciones entre las mujeres y las mixturas medicinales.

Sea como fuere, se comprueba que la mujer, ampliamente excluida de la vida religiosa pública, era rechazada a ciertos ritos específicos, e incluso a todas las desviaciones religiosas. Esta marginación religiosa de las mujeres se justificaba con la opinión común de que la mujer era incapaz de una práctica razonada y

racional de la religión, de cualquier religión. En consecuencia, es difícil hablar de cultos femeninos, o matronales, pues al fin y al cabo estos cultos eran presentados como excepcionales, estrictamente circunscritos, o como intolerables desbordes. La religión, la verdad, eran esencialmente asunto de hombres.

Aun incapaces, las mujeres son indispensables

A veces los datos y las representaciones son menos simples de lo que parece a primera vista. Nada permite extraer la conclusión de que las mujeres son lisa y llanamente excluidas de la vida religiosa. Los datos dan más bien testimonio de la representación —incluso por las propias mujeres— de esta exclusión, de esta marginalidad. Lo que equivale a decir que en realidad las mujeres participaban en la vida religiosa, pero en un sitio completamente específico. No son excluidas de la religión en mayor medida que las divinidades femeninas son excluidas del panteón. Sin duda constituyen un elemento subordinado, pero indispensable. Los ejemplos estudiados hasta ahora confirman esta conclusión.

Las Vestales y los Libros Sibilinos

Las Vestales y el fuego sagrado de Vesta están ligados al destino mismo de Roma. Ningún sacrificio público puede celebrarse sin la colaboración, lejana pero eficaz, de las Vestales: la *mola salsa* que ellas fabricaban autentificaba y posibilitaba todos los sacrificios públicos, y cuando, por cualquier razón, el fuego de Vesta se extinguía, la vida pública de Roma, privada del fuego sagrado de su Hogar, es decir, de su identidad, se detenía. Se comprende entonces la exclamación de Horacio, que se tranquiliza cuando comprueba que su gloria y la de Roma durarán “mientras suba al Capitolio el pontífice acompañado de la Vestal silenciosa”.

Como las Vestales y sus ritos, las profecías de la Sibila eran indispensables al funcionamiento de Roma, puesto que permitían a los magistrados y a los senadores resolver con eficacia todas las crisis importantes y establecer la paz con los dioses. Tanto era así, que estas palabras de mujer (originaria, como debe ser, de Cumas, “del extranjero”) constituyen uno de los talismanes de Roma. En pleno siglo V cristiano, el poeta Rutilio Namaciano se queja de la destrucción a que Estilicón había procedido de los Libros Sibilinos, que él llama “prendas proféticas de un imperio eterno” *(aeterni fatalia pignora regni).*

Estos dos ejemplos esbozan la situación paradójica de las mujeres en la religión. Sometidas, ciertamente, a los hombres y relegadas a tareas marginales, cumplían tareas esenciales para la supervivencia de Roma. No sólo como elemento indispensable de la vida social, cuyas funciones reproductoras eran celebradas por una serie de ritos y de cultos, sino también como articulación insoslayable de la vida pública. Celebrar un sacrificio en el Capitolio puede parecer más "religioso" y más importante que moler el almidonero y la sal en el fondo de la morada de las Vestales; pero sin esta cocina preparatoria y sin la discreta vigilancia del fuego público no era posible sacrificio alguno: la humilde actividad de las Vestales establecía en realidad una comunicación entre hombres y dioses, de la misma manera que por boca de mujer se recibían las sabias advertencias de Apolo, tan indispensables para el gobierno general del destino de Roma. Es verdad que se podría objetar que las Vestales no eran exactamente mujeres, y que la Sibila era precisamente una "extranjera". Sin embargo, diversos hechos, autóctonos sin duda alguna, en materia de clasificaciones romanas, demuestran que no se trata de meras excepciones.

Las parejas sacerdotales cuya vida litúrgica se conoce confirman el estatus paradójico de las Vestales y de la Sibila. Mejor aún, los datos relativos al flamen de Júpiter (los únicos bien conocidos) han suscitado interpretaciones antiguas que aclaraban la posición de la mujer en el sistema social y religioso romano.

La "completitud" del flamen de Júpiter

La pareja del flamen y de la flaminica de Júpiter se consideraba ideal. El velo de novia, según los arqueólogos, era de color fuego, a modo de buen augurio, porque la flaminica, que no tenía derecho a divorciarse, lo llevaba puesto continuamente. El lecho nupcial de la pareja flaminal no podía ser ocupado por ningún otro hombre, y el flamen no podía desertar de él más de tres días consecutivos. La flaminica también era necesariamente *univira*, y tejía la vestimenta de su marido (la *laena*), que simbolizaba su unión conyugal. Los flámines se casan según el rito más solemne, el de la *confarreatio*, y hasta se puede suponer que este matrimonio formaba parte de la investidura de un flamen: era una pareja que se elegía. El flamen de Júpiter no podía ser separado de su mujer, y en todo caso no podía asegurar su ministerio sin su esposa. Cuando la flaminica moría, el flamen debía abandonar su función. Esta dimisión ha inspirado a Plutarco los siguientes interrogantes y explicaciones:

¿Es porque el que se ha casado y luego ha perdido su mujer es más desdichado que el que no la ha tenido nunca? En efecto, la casa del hombre casado está completa; la del hombre que, después de haber desposado

a una mujer, la ha perdido, no sólo está incompleta: además, está mutilada. ¿O bien es porque la esposa participa en el misterio sagrado de su marido (puesto que hay una cantidad de ceremonias que no puede realizar sin la asistencia de ella)? Ahora bien, que se case con una segunda mujer inmediatamente después de haber perdido la primera es tal vez imposible y, además, inconveniente.

Tras evocar la autorización del divorcio de un flamen de Júpiter, acordado por el siniestro Domiciano, Plutarco concluye: “Esta costumbre causará menos asombro cuando se sepa que a la muerte de uno de los dos censores el otro estaba obligado a resignar sus funciones”.

Este comentario lo encierra todo. Pasemos por alto la inconveniencia de un nuevo casamiento rápido, incompatible con la imagen de pareja modelo, y el hecho de que la flaminica aseguraba muchas funciones rituales junto a su marido: esto ya se sabe. Mucho más interesante es la calificación de la casa de un hombre casado como “completa” *(oikos teleios)*, y la del viudo como “incompleta y más mutilada” *(atelés… kai peperomenos).* En primer lugar, obsérvese que Plutarco habla de la casa del esposo. Él es quien manda, el amo de la casa; por otra parte, el comentarista no evoca la desaparición del marido, pues entonces todo es evidente. Lo que había que explicar es que la casa del flamen estaba incompleta sin la mujer. Privado de la esposa, el amo de la casa era incapaz de ejercer sus elevadas funciones: era la pareja flaminal la que representaba los poderes de Júpiter, y no uno de los dos, aun cuando fuera el hombre. Igualmente importante es el paralelismo que Plutarco invoca en la conclusión, puesto que compara la unidad y la naturaleza completa de la pareja flaminal con la de la “pareja” de dos censores. Nada describe mejor el papel público indispensable de la flaminica que esa comparación con dos magistrados, y a partir de entonces resulta difícil considerar su papel, discreto, por cierto, como meramente marginal. Es el que hace posible que el flamen de Júpiter cumpla con el suyo. Compárese la “completitud” del sacerdote casado con el estatus de los hijos *patrimi matrimi* (“que tienen padre y madre”), que asistían a magistrados y a sacerdotes en la celebración del culto público. Para desempeñar ese oficio, tales hijos debían pertenecer a una familia “completa”, sin que las fuentes nos informen, sin embargo, si las parejas debían incluir a los padres naturales o no.

Ignoramos si las reglas evocadas tenían vigencia también para los otros flámines. El silencio de las fuentes puede implicar que no ocurrían así las cosas. Por otra parte, no era necesario. En la religión romana, las grandes representaciones no se reproducían sistemáticamente ni se aplicaban a todo contexto o agente ritual. Bastaba con que, en la economía de una liturgia o de

todo el sistema religioso, se realizasen y proclamasen en un momento dado, generalmente bien escogido. Así, las otras parejas sacerdotales podían no estar sometidas a esta regla, sin que por ello se viera afectado el orden religioso, y bastaba que la representación de la pareja sacerdotal modelo fuera asumida por los que, entre otros, representaban la perfección (“completa”) del dios soberano de Júpiter, que era también el mejor *(optimus);* el flamen de Júpiter y su esposa. La perfección pertenece en cierta forma a las virtudes del dios del que dependen. Y en este orden de ideas se puede suponer que los otros flámines o sacerdotes han estado sometidos a otras reglas, en la prolongación de la función de “su” dios.

Sea como fuere, era verosímil que el carácter “completo” de esos sacerdotes, lo mismo, por lo demás, que el de todo padre de familia, quedara restaurado con un nuevo matrimonio, si se compara una observación de Plutarco con las costumbres de la cofradía de los arvales. Plutarco ha subrayado la existencia de una regla de derecho público muy próxima a las relaciones entre el flamen y la flaminica de Júpiter. Ha observado que la pareja de dos censores (en realidad, los magistrados más venerables) correspondía al modelo de perfección exigido a la pareja flaminal. Al prolongar esa comparación con las costumbres de la vida pública, podemos descubrir que el modelo, a pesar de todo, no era absoluto. En efecto, en ciertas situaciones las relaciones entre responsables de una función o de una acción pública no dejan de recordar, salvo algún detalle, a las que había entre flamen y flaminica. El ejemplo más claro es el contenido en los procesos verbales epigráficos de los hermanos arvales. Para que el colegio de arvales pudiera funcionar eficazmente y celebrar el sacrificio a Dea Dia, el presidente anual elegido por los arvales *(magister)* debía adjuntarse un flamen. Éste no era elegido, y permanecía pasivo y subordinado durante todo el año y toda la liturgia. El *magister* daba su nombre al año, sacrificaba, convocaba y administraba el colegio de los arvales; era él quien escogía (públicamente) el flamen (como el marido toma una mujer). Si el presidente fallecía, el flamen abandonaba inmediatamente su función, y el nuevo presidente tomaba un nuevo flamen en los días siguientes a su elección. Si, en cambio, moría el flamen, el presidente en ejercicio se contentaba con elegir otro flamen. Los procedimientos del colegio muestran que la presencia del flamen era indispensable, aun cuando éste era subordinado o pasivo: el presidente, podríamos glosar, no estaba completo si no era unido a un flamen. Sin embargo, contrariamente a los dos censores o a la pareja flaminal, el presidente podía quedar en funciones aun cuando perdiera su “mitad”, siempre que reemplazara de inmediato al fallecido.

Manifiestamente, el presidente de los arvales no estaba sometido a reglas tan estrictas como los censores o el flamen de Júpiter, pero sí es cierto que para ejercer sus funciones debía tener al flamen junto a él.

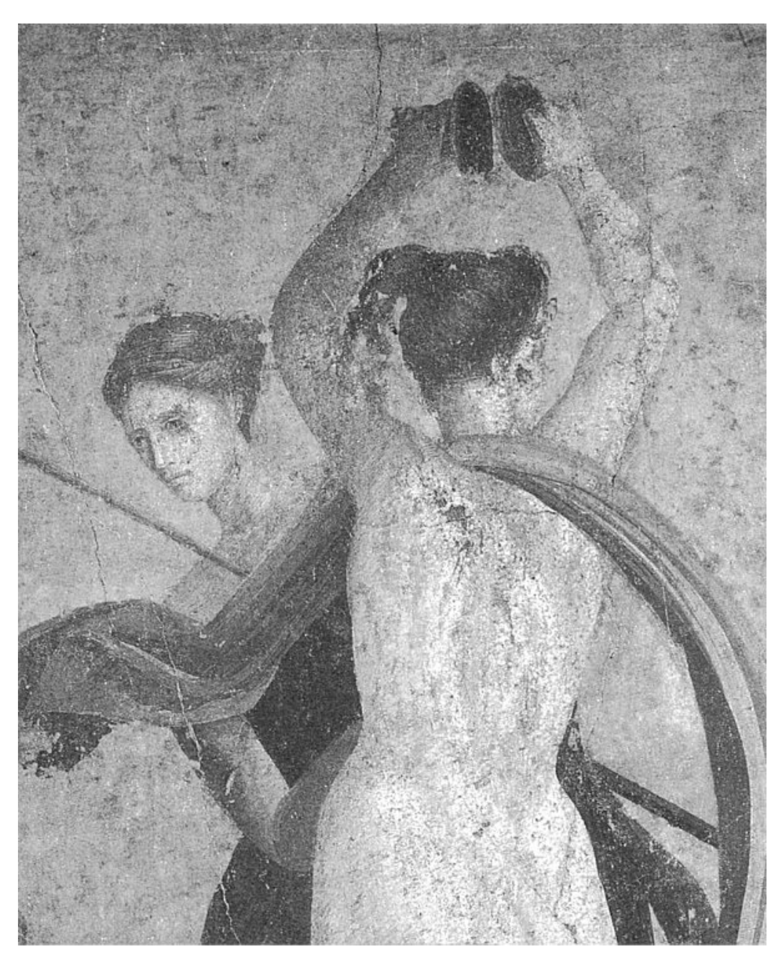
El indispensable complemento femenino

Todas las comparaciones ayudan a definir la posición de la mujer en el plano religioso. Subordinadas, existían por el marido y en relación a la acción de éste, pero indispensables como eran para que el esposo estuviese "completo", las mujeres tenían un papel religioso muy específico. La flaminica, o la esposa, desempeñaban ese papel respecto de sus esposos: las Vestales y la Sibila lo desempeñaban respecto del pueblo *(populus)* o de uno de sus representantes, o, en otras palabras, respecto de ciudadanos de sexo masculino. Las matronas también ponían en escena, en ciertos rituales, su indispensable presencia en la ciudad y en la gestión del bien público.

En los Juegos Seculares, las matronas oficiaban en segundo lugar, en parte incluso bajo el control de un hombre, pero oficiaban públicamente y sus plegarias eran en todo semejantes a las de los hombres. Paralelamente, las ceremonias nocturnas de Bona Dea se celebraban en la morada investida de poder supremo; y a la matrona encargada de la vigilancia, esto la convertía en complemento femenino necesario de los deberes religiosos de su esposo, cónsul o pretor. Conocemos relativamente mal los cultos domésticos, pero es seguro que en los sacrificios y durante los funerales, por ejemplo, las mujeres siempre estaban presentes e investidas de funciones rituales específicas.

La indispensable intervención de las mujeres ocupa el núcleo mismo de los relatos acerca de la fundación del culto de Fortuna Muliebris. Estas leyendas, que son otras tantas interpretaciones, insisten en el hecho de que las mujeres, contra todo lo que cabe esperar, triunfan allí donde los hombres habían fracasado y, para colmo, en su dominio más específico, el de la guerra. En recompensa, las autoridades conceden a las mujeres privilegios masculinos que esbozan su extraño estatus: pese a estar situadas fuera del sistema tradicional de la vida pública, forman parte de ella, o, mejor aún, pueden revelarse indispensables. Por esta razón el Senado las convierte en hombres por un día. Es muy significativo que el culto fundado en el paraje de la proeza matronal esté dirigido a Fortuna. No sólo se trata de que lo que había ocurrido fuera improbable e imprevisible, sino que, además, el estatus de las matronas implicadas correspondía al dominio gobernado por Fortuna. Las mujeres intervienen cuando la república y sus defensores institucionales se encuentran en un callejón sin salida; su acción se

desencadena por sí sola cuando la vida pública ordinaria, ordenada y enteramente previsible, queda como puesta entre paréntesis. Esta época no cívica, en que los magistrados, el Senado y el pueblo en armas resultan ineficaces, es la de Fortuna y de las que están situadas al margen del sistema cívico. Es imposible dejar de evocar, a propósito del estatus de esta "victoria" y del de las mujeres a secas, devotas de Fortuna, la figura de Servio Tulio, el rey cuyo origen, advenimiento y gobierno no correspondían a las reglas tradicionales. A pesar de su marginalidad en relación con el sistema público, Servio pudo dotar a la ciudad de uno de sus fundamentos: el sistema censitario, que permitía regularlo y preverlo todo (para los hombres). Las mujeres, por su parte, no pueden actuar en la lógica de un sistema que sólo concierne a los hombres, sino que cumplen, a pesar de todo, una hazaña esencial para la sobrevivencia de ese sistema.



Bacante danzando presa de exaltación mística. Fresco del segundo estilo pompeyano de mediados del siglo I a.C. Pompeya, Villa de los Misterios.

El marco doméstico

Los análisis precedentes se refieren casi en su totalidad a la vida religiosa pública. Debido a la ausencia de fuentes precisas y a la infinita variedad de tradiciones domésticas, no estamos en condiciones de proseguir la investigación en el terreno privado. Bastará con observar que, en general, las costumbres religiosas de las familias romanas, en sentido estricto, se conformaban a los principios esbozados en las páginas anteriores. Así, la prohibición de las actividades sacrificiales concernía en primer lugar, como hemos visto, a la escena doméstica; el texto y la imagen confirmaban ampliamente la preeminencia religiosa del esposo. Al mismo tiempo, sin embargo, la mujer es omnipresente en los ritos domésticos. Y no sólo por los rituales de pasaje, de separación o de unión, como el matrimonio, o los funerales. Podemos descubrirla en la proximidad inmediata de la escena ritual, pero, en segunda línea, en los sarcófagos llamados de matrimonio: tiende allí la caja de incienso a su esposo, que realiza el rito sacrificial. En otros términos, en estos documentos el padre de familia es presentado en su “naturaleza completa” y la mujer le aporta esta perfección ritual. Paralelamente, Catón el Censor delega a su arrendatario el conjunto de sus cargas religiosas domésticas, pero no olvida a la arrendataria. El arrendatario se encarga en general de celebrar todo aquello que concierne a los dioses *(rem divinam facere)*; la arrendataria, por su parte, debe “suplicar” al Lar familiar, divinidad del territorio doméstico, y ofrecerle una corona sobre el hogar en los días culminantes del mes (el 1, el 5 o el 7, el 13 o el 15, según el mes). Para decirlo de otra manera, la arrendataria queda excluida, como su matrona, de la iniciativa general en materia religiosa, y sobre todo de la ofrenda de una víctima animal o de una libación de incienso y de vino. Pero como las matronas de la *Matronalia* del 1.º de marzo, la arrendataria ofrece una corona de flores. Si admitimos que la oblación de la corona corresponde a una liturgia más compleja, cuya obertura consistiría en un sacrificio al Lar doméstico, nada se opone a que interpretemos tal cosa como un elemento de “segundo servicio” del banquete de la divinidad. En este caso, el ritual establecería un orden de prelación suplementario entre el arrendatario y la arrendataria, que recuerda, por ejemplo, el que existe entre los sacerdotes, magistrados u hombres, y las ciento diez matronas con ocasión de la celebración de los Juegos Seculares de 204. Y apenas nos asombraremos al descubrir que las mujeres de una gran familia senatorial, los Pompeii Macrini del siglo II de nuestra era, eran capaces de cumplir con las funciones sacerdotales e iniciáticas de un tiaso báquico doméstico de origen griego: se concluirá que las religiones

privadas podían incluir igualmente roles femeninos diferentes según que el rito fuera “romano” o “griego”.

Estos ejemplos pueden ser suficientes para mostrar que no hay gran diferencia entre las conductas religiosas domésticas de las mujeres y las que se les asigna en la vida pública. Por otra parte, los sarcasmos de los satiristas, los dichos proverbiales o los escándalos como el de los venenos apuntan tanto (si no más) a la mujer privada como a la mujer en la vida pública.

En definitiva, ¿era la mujer romana incapaz en materia religiosa, o no? Al comienzo de nuestra indagación hemos respondido afirmativamente a esta pregunta. Ya es hora de precisar la respuesta.

Destaquemos, para comenzar, que sólo por razones de comodidad separamos las conductas religiosas de las otras prácticas sociales. De hecho, esta separación no tiene sentido, a no ser el de facilitar la clasificación de los diferentes tipos de prácticas comunitarias. Así, las funciones religiosas de las mujeres constituyen un corolario de su situación en la sociedad a secas. Pero la elección de esta perspectiva limitada ofrece la ventaja de dar acceso a una imagen global de los roles femeninos, porque el culto de los dioses servía a los antiguos para formular representaciones totalizantes de la ciudad y de sus elementos componentes: estas representaciones eran resultado tanto de los gestos y las actitudes litúrgicas como de las exégesis que estos últimos provocaban en el espíritu romano. Sin tanta precisión y sistematización como las de la jurisprudencia, las conceptualizaciones inscritas en los rituales y desarrolladas por el pensamiento de los arqueólogos romanos ofrecen, sin embargo, una imagen viva de la mujer en la sociedad romana. Establecen un lazo entre la teoría y la práctica, entre la regla y la costumbre.

Esta representación general de la mujer es la que se pone en tela de juicio cuando se discute sobre la incapacidad ritual de las mujeres. Y es, precisamente, producto de la paradoja, ritualmente construida y repetida, de una mujer al mismo tiempo excluida y parte integrante de liturgias públicas o privadas.

¿Pero de qué mujer se trata? Con excepción de las actrices de ciertos rituales específicamente destinados a celebrar la sexualidad del cuerpo femenino o las etapas de la vida femenina, la mujer religiosa por excelencia es la matrona. A menudo incluso una matrona casada en primeras nupcias y con hijos. Y cuanto menos matrona es una mujer, tanto menos desempeña papeles religiosos valorizadores. Viuda, anciana, en baja cuna o simplemente ocupada de su esposo, la mujer también es capaz de todos los errores de la superstición.

Aunque valorizada, la matrona es efectivamente incapaz en el plano religioso. En el Foro o en el atrio familiar es excluida de los grandes gestos religiosos. No sólo aparece siempre en segunda fila, sino que no puede, en tiempo y lugar normales, asumir el papel de sacrificador. Para comprender acabadamente el alcance de esto es menester insistir brevemente acerca de esta exclusión. Momento capital de toda la vida religiosa romana, el sacrificio lleva consigo tres tiempos fuertes esenciales; los otros ritos son accesorios y a veces facultativos. Al celebrar el prefacio *(praefatio)*, el sacrificante saluda e invita a los dioses para una ofrenda de incienso y de vino. Al proceder luego a la inmolación, el sacrificante hace pasar a la víctima de la propiedad humana a la de la divinidad: por último, la matanza de la bestia, efectuada por orden expresa del sacrificante, es seguida del troceado y el reparto de las carnes, que constituyen el punto culminante del sacrificio. De todos estos gestos, la mujer queda marginada porque es incapaz de manipular el vino puro y de proceder a la carnicería ritual. Pero la incapacidad femenina va más lejos aún. Los actos sacrificiales mencionados implican todas las palabras de autoridad, y principalmente el poder de hablar en nombre de una comunidad, pública o privada. Ningún sacrificio —y ningún ritual importante— es celebrado por y para el individuo que lo ofrece: se celebra en nombre de una comunidad y en beneficio de ésta. Y el oficiante es siempre el representante de esta comunidad. Así, la incapacidad sacrificial de la mujer es, en realidad, otra expresión de su incapacidad general para representar a otro. En lo que respecta a la prohibición de la trituración y de la molienda de la harina, y sobre todo de la harina ritual *(mola salsa)*, deriva de la misma incapacidad. En efecto, estas operaciones, según creían los antiguos, hacían que los cereales fuesen consumibles por los hombres, y remitían a su condición de alimento humano propiamente dicho: además, la *mola salsa* fabricada en el Hogar público de Roma confería a toda ofrenda una identidad romana. Ahora bien, después de los documentos examinados más atrás, la trituración sólo podía estar a cargo de las Vestales (cuyo estatus se conoce) o por molineros. En otras palabras, la mujer en tanto tal no podía ser fuente de identidad. Únicamente podía serlo el hombre, o los seres pertenecientes en cierto modo a ambos sexos. El mito fundador del matrimonio romano ilustra este mismo paradigma al presentar a las primeras esposas de los romanos como “extranjeras”.

Todo esto es verdad. Pero la matrona, a pesar de todo, era capaz de sacrificar en ciertos casos. No hay en ello forzosamente incoherencia, pues las circunstancias en las que sacrificaba eran muy particulares. Ante todo, en ciertas fiestas como la de Venus Verticordia, las Nonas Caprotinas o las *Matronalia*, las

matronas parecen oficiar, no tanto para el pueblo como para sí mismas, para las mujeres de la ciudad. Paralelamente, toda mujer podía practicar a título individual, para sí misma, absolutamente cualquier culto, siempre que no perturbara el orden público o familiar. Todas las prácticas podrían remitir a la incapacidad jurídica de la mujer para encarnar a otras personas fuera de sí misma, y, por tanto, a su incapacidad para actuar en su nombre.

Sin embargo, es innegable que muchos rituales matronales están inscritos en el calendario oficial de la ciudad, y que se celebran, como la fiesta de Bona Dea, para el pueblo; por otra parte, en los cultos naturalizados, las mujeres ejercen sacerdocios. Por tanto, hay que llegar a la conclusión de que, al menos en ciertos casos, las mujeres son capaces de actuar en nombre de otros.

Pero la paradoja que presentan las excepciones sólo es aparente. Para darse cuenta de ello vale la pena recordar que el hombre no es capaz de cumplir su función más que si es perfecto o, lo que es lo mismo, si tiene una esposa (véase *supra*). Si se tomaran como modelo la pareja sacerdotal del flamen y la flaminica de Júpiter y los comentarios de Plutarco, podríamos proponer que la misma necesidad existe en el plano de la ciudad. Según este modelo, los actores masculinos de la religión pública sólo eran “perfectos” si estaban secundados por las mujeres, y más exactamente por las matronas. Así, en la economía anual de las fiestas públicas, las liturgias matronales habrían tenido por función el conferir a los cultos asumidos por los hombres la “completitud” que los haría perfectos. Y, lo mismo que las flaminicas, las matronas podían asumir en esa ocasión actitudes sacrificiales, que en cierto modo les conferían existencia religiosa.

No obstante, si se analizan más detenidamente las cosas, se verá que las matronas desempeñan esos papeles masculinos como una inversión o un desplazamiento de la “normalidad”. Se diría que las liturgias de las mujeres ponían en escena las razones mismas de su exclusión, su incapacidad para conducirse “normalmente”, o, en otras palabras, como ciudadanos rigurosamente sometidos a las tradiciones públicas. A mi criterio, es cierto que la tonalidad “extraña” de los rituales femeninos permite avanzar en la comprensión del papel de las mujeres en la religión pública. Para ello basta con tener en cuenta que los romanos siempre oponían en su tradición religiosa los ritos que se reputaban romanos a los ritos extranjeros: griegos o etruscos. O bien todos formaban parte de una sola y la misma religión, de la misma manera que las sacerdotisas públicas de Ceres, que eran, por cierto, originarias de Nápoles o de Velia —por tanto, del exterior—, pero que, sin embargo, eran hijas o mujeres de ciudadanos

romanos. Pero a menudo se consideraba que los ritos a “extranjeros” representaban una piedad netamente más apasionada y violenta que los calmos rituales del terror latino: permitían señalar, más allá del racionalismo de la religión cívica, la poderosa y aterrorizante alteridad de los dioses. Los cultos extranjeros naturalizados aportaban así un contrapunto esencial a la religión pública. Se puede interpretar de la misma manera el complemento femenino a la vida religiosa. Junto a los patinazos que se atribuyen a los cultos femeninos y a la afinidad de las mujeres con los cultos extranjeros, las liturgias secretas y sorprendentes de las mujeres oponían a la buena práctica religiosa, la de los hombres, los misterios y los peligros de las relaciones con los dioses. Los aspectos orgiásticos de estos cultos, la exaltación religiosa típicamente femenina, o las relaciones del mundo de las mujeres con Fortuna, la diosa que escapaba a los criterios de acción y de juicio del mundo masculino, proponían a los espíritus la insondable e infinita alteridad de los dioses, que la refinada y prudente cocina de las grandes liturgias públicas jamás lograba abarcar. La ciudad rechazaba esos aspectos y los peligros que podían implicar, relegándolos a sus márgenes y a los actores subordinados de la vida social; pero no podía darse el lujo de ignorarlos. Originarias del extranjero según el mito del rapto de las Sabinas, y a cargo de las zonas problemáticas donde no llegaba la influencia civilizadora del mundo cívico, las mujeres romanas tenían como función el recordar, por el rito y a veces por el exceso, los peligros de una práctica religiosa no conforme a las reglas y al espíritu de la ciudad.

La incapacidad religiosa de las mujeres romanas cubre, pues, una estructura compleja. Con independencia de la explotación real que ciertas mujeres podían hacer del espacio que les era asignado en el dominio religioso, se podría extraer la conclusión de que el papel religioso de las mujeres estribaba en poner de manifiesto su incapacidad religiosa: dicho de otra manera, su inclusión pasaba por la demostración de su exclusión. Las mujeres debían poner en práctica su incapacidad religiosa para construir así, ritualmente, un marco en que ofrecían a los hombres-ciudadanos la imagen de lo que los amenazaba: la desviación supersticiosa, que desembocaba en las catástrofes, la impotencia y el ridículo. Al exponer a los hombres el espectro de sus errores, las mujeres se mantenían, en cierta medida, junto a ellos como para controlar su acción. Mediante este “control” las liturgias femeninas, que se prolongaban en una enorme cantidad de exégesis y de clichés, comunicaban la perfección a los actores religiosos de la ciudad.

Esta construcción ritual e intelectual transmitía también una advertencia a las

mujeres. Al igual que los dueños de la ciudad, las mujeres no eran aptas para asumir, solas, la responsabilidad suprema, so pena de desembocar en un mundo invertido. Y cuando, debido a las necesidades del sistema, se las acorralaba en esta necesidad, como ante la tienda de Coriolano o el templo de Fortuna Muliebris, ellas lo hacían asumiendo sin disimulo los comportamientos de los hombres. Dicho de otra manera, incluso para las mujeres, el modelo religioso correspondía al de los hombres.

Imágenes de mujeres en los inicios de la cristiandad

Monique Alexandre

Del anuncio del Reino a la Iglesia: papeles, ministerios, poder de las mujeres

Condena, exaltación: entre estos dos polos oscila la imagen de la mujer. Al comienzo de su tratado sobre *El arreglo personal de las mujeres,* Tertuliano increpa a su lectora y le recuerda el *Génesis,* 3:

> Das a luz entre dolores y angustias, mujer; sufres la atracción de tu marido y él es tu señor. ¿E ignoras que eres Eva? Vive aún en este mundo la sentencia de Dios contra tu sexo. Vive, pues, y es necesario que así sea, como acusada. Eres la puerta del diablo. Eres tú quien ha roto el sello del Árbol; eres la primera que ha violado la ley divina; eres tú quien ha embaucado a aquel a quien el diablo no pudo atacar; eres tú quien ha vencido tan fácilmente al hombre, imagen de Dios. Es tu salario, la muerte, lo que ha valido la muerte al Hijo de Dios. ¿Y aún piensas cubrir de adornos tus túnicas de piel?

Pero María, la nueva Eva, cubre de gloria a sus compañeras. Un sermón de Proclo de Constantinopla la elogia de esta guisa:

> Por María, todas las mujeres son bienhechoras. La mujer ya no es maldita, pues su raza ha conseguido con qué superar en gloria incluso a los ángeles. Ahora Eva está curada, la Egipcia, silenciada; Dalila, sepultada; Jezabel, olvidada, y ni a Herodías se menciona ya. Ahora se admira el catálogo de las mujeres. Se elogia a Sara, campo fértil de los pueblos; se honra a Rebeca como hábil proveedora de bendiciones; también se admira a Lea como madre del antepasado, se ensalza a Débora porque condujo al combate superando la naturaleza, se llama bienaventurada a Isabel porque llevó en su seno al precursor y saltó de gozo ante la aproximación de la gracia, y se adora a María como madre y sierva, nube y cámara nupcial, origen del Señor.

Equivalencia, sumisión en la asamblea, en la familia: también aquí se expresa una tensión. “Pues cuantos fuisteis bautizados en Cristo, os revestisteis de Cristo. No hay judío, ni griego; ni siervo, ni libre; ni hombre, ni mujer. Porque todos vosotros sois uno en Cristo Jesús”, escribe Pablo. Pero una epístola pastoral decreta:

> Las mujeres escuchen en silencio las instrucciones con entera sumisión. Pues no permito a la mujer que

enseñe ni tome autoridad sobre el marido; mas estése callada. Ya que Adán fue formado el primero, y después Eva. Y además Adán no fue engañado, mas la mujer, engañada, fue causa de la prevaricación. Verdad es que se salvará por medio de los hijos, si persevera en la caridad y la santidad.

Sería imposible esquivar el enfrentamiento con estos modelos, con estos textos fundadores que justifican con más vigor que nunca una subordinación consuetudinaria y abren también un espacio de libertad.

En este espacio es notable la presencia de las mujeres. Siguieron a Jesús a la Cruz y a la tumba vacía de la Resurrección, como María Magdalena; lo recibieron, como Marta y María; lo escucharon, como la Samaritana. En la primera misión que evocan las *Epístolas* de Pablo y los *Hechos de los Apóstoles,* “se fatigaron en el Señor”, de ciudad en ciudad, Lidia, la comerciante de púrpura de Tiatira, primera conversa de Filipos; Priscila, la mujer de Aquila, fabricantes de tiendas, en Corinto y Éfeso; Febe, *diákonos* de la iglesia de Cencreas, puerto de Corinto, encargada de llevar una epístola de Pablo a los romanos. El testimonio de fe de las mujeres durante las persecuciones ha quedado vivo en la memoria y la devoción cristianas: en la Tecla de los *Hechos de Pablo,* en la esclava Blandina mártir de Lyon en 177, en las madres jóvenes, Perpetua, la matrona, Felicidad, quizá esclava, muertas en Cartago en 203, en las vírgenes mártires, como Inés, en Roma…. “La parte más ilustre del rebaño de Cristo, las vírgenes”, destinadas a la ascesis doméstica, o que comparten a veces la vida de los ascetas, ha permanecido anónima en su mayor parte. Pero ellas encontrarán sus consejeros, sus biógrafos. Así, Gregorio de Nisa escribe la *Vida de Macrina*, su hermana, a la cabeza de un monasterio fundado por ella, cerca de Annisa, en el Ponto, no lejos de un monasterio de hombres fundado por su hermano Basilio. Jerónimo aconseja largamente, en verdaderos tratados de virginidad, a las “esposas de Cristo”, Eustoquio, joven aristócrata romana, y Demetria, refugiada con su madre en sus propiedades de África, tras las invasiones bárbaras de 410. De Amma Teodora, Amma Sarra, Amma Sincletique, se conservarán algunas sentencias, como las de los Padres del Desierto. Para su hermana Cesaria, abadesa de San Juan de Arles, redactará Cesáreo en 534 la primera regla monástica directamente escrita para mujeres, en donde, al término de un largo proceso de encierro, se impone la clausura. Las viudas optan por la “palabra santa”, como Melania la Vieja, que llegó de Roma para fundar en Jerusalén un monasterio en el que vivió veintisiete años, no lejos del monasterio de Rufino de Aquilea; las amigas de Jerónimo, Marcela, que se queda en Roma, y Paula, la madre de Eustoquio, que, con su hija, vive el exilio monacal de Belén, celebrado por Jerónimo en un largo *Epitafio.* En Constantinopla, la noble Olimpia, para la

cual Gregorio de Nacianzo había compuesto un epitalamio, persiste en su viudez, pese a las presiones imperiales, con el fin de fundar un monasterio adyacente a la iglesia episcopal. Apoyada en su decisión por Juan Crisóstomo, sostendrá a su vez a este último en su exilio, como prueban las respuestas de Juan a sus cartas perdidas y una *Vida* anónima. A veces dos esposos renuncian a las relaciones conyugales: así, Melania la Joven arrastra a Piniano. Dilapidando su enorme fortuna de país en país, de Italia a Sicilia, luego a África, a Egipto, se acercan a Jerusalén para establecerse allí. Melania fundará un monasterio de vírgenes y luego un monasterio de hombres sobre el monte de los Olivos. Cuando escriba su vida, el padre Geroncio celebrará el heroísmo ascético y el poder espiritual de esta mujer. También las arrepentidas, gracias al contraste tan fuerte entre sus faltas y su penitencia de salvación, suscitan exposiciones legendarias: por ejemplo, Pelagia, en otros tiempos mima, mujer perdida en Antioquía, disfrazada de monje, recluida en el monte de los Olivos de Jerusalén, o María Egipcíaca, ermitaña errante en el desierto del Jordán. En uno de sus largos peregrinajes, caros a la piedad de la época, Egeria, tal vez llegada del suroeste de la Galia, nos ha dejado un *Itinerario*, caminos del Sinaí, de Tierra Santa, de Mesopotamia, del Asia Menor. Más borradas, las figuras de esposas, de madres. Pero Gregorio de Nacianzo, por ejemplo, celebró a su madre Nonna y pronunció un *Elogio fúnebre* de su hermana Gorgonia. Basilio de Cesarea y Gregorio de Nisa hablaron de su abuela Macrina y de su madre Emelia. Y Agustín, el "hijo de tantas lágrimas", de Tagaste a Milán, hasta el éxtasis de Ostia, ha evocado las virtudes de Mónica. Sin duda se puede advertir —por ejemplo, en las *Oraciones fúnebres* que pronunció Gregorio de Nisa por la muerte de la emperatriz Elia Flacilla, mujer de Teodosio I y de su hijita Pulqueria— una imagen oficial de mujeres unidas al poder del cristianísimo emperador.

Sin embargo, casi siempre esta presencia se percibe indirectamente. Raras son las voces de mujeres: quizá Perpetua, que relata su prisión en Cartago; una carta de Paula y Eustoquio, para presionar a Marcela con la finalidad de que las acompañe a Tierra Santa; Egeria, que cuenta sus marchas y sus devociones, algunas sentencias de las Madres del Desierto, más tarde una carta y dichos de Cesaria la Joven. La visión de que disponemos es, idealizada y normativa, la de clérigos y monjes. Esa visión exalta las "estrellas", y, hacia finales del siglo IV, las aristócratas de Occidente y de Oriente, fascinadas por los nuevos modelos de ascesis monástica, cuyos espectaculares renunciamientos son celebrados por amigos o allegados. Pero ¡cuántas figuras quedan en la sombra, anónimas o poco

nombradas! Así, la hermana de Antonio, confiada a vírgenes seguras en el momento de partir para seguir a Cristo; la hermana de Pacomio, llamada a fundar un monasterio de vírgenes cerca del *koinobion* (cenobio = lugar de vida común) de su hermano; la hermana de Agustín, quien, tras enviudar, dirigió, cerca de Hipona, el monasterio de mujeres para el cual se adaptó la regla de hombres redactada por Agustín. Es una mayoría anónima de mujeres ordinarias, libres o esclavas, de las que muy poco se nos ha dicho.

El discurso masculino se expresa también en una masa de escritos teóricos. En primer lugar, al pasar, en los preceptos de los Padres apostólicos, la defensa de las castas cristianas entre los Apologistas que se dirigen a los paganos, y de modo más sistemático en los consejos de ética y de vida cotidiana del *Pedagogo* de Clemente de Alejandría. En el siglo III las mujeres se convierten en tema, a veces en destinatarias de algunos de estos escritos, como el de Tertuliano, *El arreglo personal de las mujeres,* o *El uso del velo por las vírgenes,* y de Cipriano, que lo imita, en *La conducta de las vírgenes*. Si dos cartas atribuidas a Clemente de Roma se dirigen "a los eunucos para el Reino de los cielos y a las vírgenes santas", Metodio de Olimpo, en su *Banquete*, inspirado en Platón, hace celebrar la *parthenia,* vida cerca de Dios *(para theou),* a diez vírgenes sucesivamente. Diversos escritos de Atanasio vuelven sobre estos temas. Basilio de Ancira redacta *De la verdadera integridad de la virginidad*. Gregorio de Nisa, lo mismo que Juan Crisóstomo, le consagra también un tratado. En Occidente, Ambrosio de Milán publica tres libros: *Sobre las vírgenes,* una obra *Sobre la virginidad, Sobre la instrucción de la virgen,* con ocasión de la toma del velo de Ambrosia, *La exhortación a la virginidad*; Agustín, *De la santa virginidad…*. Textos de ideal, con los que hace contrapunto, todavía muy teórico, la carta 46 de Basilio de Cesarea a una virgen caída, o el tratado de Nicetas de Remesiana *Sobre la caída de una virgen consagrada,* por ejemplo. A esto se agregan los textos sobre la viudedad cristiana en Tertuliano, Juan Crisóstomo, Ambrosio y Agustín. Más raros, pero decisivos, son los tratados sobre el matrimonio, como *El bien del matrimonio,* de Agustín. A veces las homilías, como en Juan Crisóstomo, enuncian preceptos de matrimonio. Y la sucesión de exégesis sobre el *Génesis,* las Epístolas paulinas, colocan a la mujer en el orden de la creación, la caída, la salvación. Sin duda, también son significativas las metáforas femeninas en el discurso sobre Dios y el alma. Y además, los juicios de los paganos sobre las mujeres cristianas, que es otra visión que apenas se ha tenido en cuenta.

Las decisiones conciliares y las cartas de obispos de Roma y de Oriente

legislan en materia disciplinaria; las colecciones, como las *Constitutiones apostolicas*, hablan de la lenta elaboración del derecho eclesiástico en este terreno y dejan entrever, en filigrana, prácticas y transgresiones más habituales, como adulterios, abortos, divorcios y nuevos casamientos, violaciones, raptos, concubinatos, fornicación, captación de vocaciones religiosas, ascetismo antiinstitucional, usurpación de poderes…

Si bien los problemas jurídicos han retenido la atención de muchos investigadores, la documentación papirológica, epigráfica e iconográfica, en cambio, apenas comienza a explotarse sistemáticamente en ciertos puntos.

Por tanto, más allá de modelos y estereotipos, es menester ubicar discursos e imágenes entre las variaciones y las mutaciones. A las primeras comunidades urbanas, carismáticas, sigue una Iglesia jerarquizada; a la misión y a las persecuciones, esporádicas u organizadas, la Paz de la Iglesia, que inaugura los "tiempos cristianos". Una minoría que se pretende "alma del mundo", inmersa en el mismo, o que lo rechaza, se convierte en mayoría, mezclada todavía durante unas décadas con los últimos paganos, a quienes, de buen grado o por la fuerza, hay que convertir. Poco a poco, la fluidez múltiple de las experiencias se institucionaliza: así, la ascesis de los renunciantes o de las vírgenes, doméstica o vivida en cohabitaciones de hombres y mujeres ascetas, en el vagabundeo o en la reclusión, cede paso a las comunidades monásticas, a menudo dobles, regidas por una regla, sometidas a una autoridad, encerradas en la clausura, más estricta para las mujeres. El ritmo ascético tiende a imponerse a los propios laicos. También son importantes las variaciones espaciales. Los primeros grupos de conversos, judíos y "temerosos de Dios" se extienden con gran rapidez a los gentiles. Pero la cultura judía, la griega y la romana no otorgan a las mujeres el mismo estatus, el mismo modo de vida. Sin duda, la "santa soberbia" y la libertad de las practicantes romanas en el Aventino o en los Santos Lugares contrastan con la esfumadura de las mujeres, más marcada en Oriente, con su vida generalmente más retirada, con el respeto a la segregación. El Alto Egipto rural, todavía pagano, donde nacen Pacomio, y luego su hermana, y donde establecen sus monasterios, es muy diferente del dominio familiar de Annisa, el retiro donde Basilio o su hermana Macrina fundan sus monasterios dobles, o incluso a la morada que, en el corazón de Constantinopla, Olimpia transforma en "lugar de vida común" a la sombra de la iglesia episcopal. En cuanto a las diferencias sociales, es más lo que se dejan intuir que analizar. A las primeras comunidades urbanas que se percibe, entre otras, a mujeres artesanas y comerciantes, de una gran movilidad, en Filipos o en Corinto, les siguen las

fraternidades mezcladas del siglo II: así, en Lyon, en 177, la esclava Blandina da testimonio de su fe en Cristo, con su ama, un médico, un abogado, ciudadanos romanos, griegos de origen… Pero en el siglo III, Clemente dirige los consejos del *Pedagogo* a un jefe de familia acomodada, a una señora con muchos esclavos que pertenecen a la "clase ociosa" de Alejandría. La aristocracia conversa, que tejía su red de relaciones y alianzas entre Oriente y Occidente también en el pleno espiritual, eclipsa a los otros grupos sociales de los siglos IV y V: ¿cómo hacer que las sirvientas arrastradas a la vida monástica por sus amas, Macrina, Olimpia y muchas otras, o esas mujeres de origen simple que merodeaban sus conventos, cerca de Hipona, o, en Arles, mujeres de educación más delicada, obedecieran, según la carta 211 de Agustín, la regla de Cesáreo? Téngase en cuenta, además, las posiciones, tan diversas, en el interior mismo de la Iglesia, y sobre todo la tensión entre rigorismo y realismo pastoral. Así pues, en respuesta a Joviniano, que negaba el primado de la virginidad y afirmaba los méritos iguales de las esposas cristianas, Jerónimo, en 393, en *Contra Joviniano,* se burla de las mujeres casadas. Pero el obispo de Roma Siricio, recordando el honor concedido a las vírgenes, muestra que la Iglesia acoge los votos de matrimonio participando en la *velatio* de la esposa. Además, en los márgenes de la Gran Iglesia se esbozan las variaciones heréticas, como el rigorismo de los encratitas, que ensalzan, al igual que los marcionitas, la continencia absoluta, y entre los montanistas, por ejemplo, el reconocimiento de las mujeres profetisas y *didáscalas* (didácticas). Desde todo punto de vista, se impone el plural.

En este dominio, la historiografía reciente arroja iluminaciones contrastadas. ¿Hay homogeneidades o rupturas —y en qué temas y en qué momentos— entre mujeres cristianas, mujeres judías y mujeres del mundo grecorromano? En esta última frontera, las líneas de división aparecen más confusas. Así lo han mostrado los trabajos de Michel Foucault, de Aline Rousselle, de Paul Veyne y de Peter Brown: filósofos y médicos paganos habían elaborado ya una ética, técnicas de "cuidado de sí mismo", en que el matrimonio único, la continencia y la virginidad ocupaban un lugar muy importante. Pero aún hay que destacar los orígenes religiosos de los ideales y las prácticas cristianas, específicas, *también para las mujeres,* en ciertas corrientes del judaísmo contemporáneo, así como en la espera escatológica de las primeras comunidades, en que se expresa el deseo de una vida no dividida entre Dios y el mundo. También es preciso tratar de analizar, junto a las motivaciones ascéticas y místicas, las causas psicológicas y sociales de la viva atracción que, a partir del siglo IV, ejerce el nuevo estilo de vida monástica en rápida expansión particularmente sobre las mujeres de la

aristocracia de Oriente y de Occidente: liberación de las soledades y de las obligaciones conyugales y familiares, autonomía de quien “vive para sí”, mayor intensidad espiritual, intelectual e incluso afectiva, acceso a las amistades masculinas, a los viajes lejanos, renovación de la notoriedad de los renunciamientos espectaculares, atracciones mutuas en la red de relaciones profanas, regulación de la fecundidad y de los equilibrios patrimoniales…

En su rudimentaria globalidad, los juicios sobre las mujeres de la primera cristiandad se enfrentan: por un lado, discurso recentísimo de una Iglesia que, desde sus orígenes mismos, se afirmaba defensora de la dignidad y de la vocación de la mujer; por otro lado, condena abrupta de una Simone de Beauvoir: “La ideología cristiana no ha contribuido poco a la opresión de la mujer”. Y, también aquí, en los años sesenta, ante todo en los países nórdicos y anglosajones, se multiplicaron, a menudo por iniciativa de las mujeres, las enseñanzas y los trabajos ligados a una “teología feminista”, investigada y atacada. Por detrás de estas investigaciones sobre la Antigüedad cristiana están las indagaciones actuales: renovación del lenguaje sobre Dios padre y madre, de la teología del pecado y de la salvación, el estatus de la mujer en la jerarquía eclesiástica masculina, el acceso al sacerdocio, al diaconato, los roles en la pareja y la familia, como en el celibato, dominio de su cuerpo por parte de la mujer en la anticoncepción y el aborto, lugar en el trabajo y en la ciudad… Así se opera un retorno a los tiempos en que se constituyeron discursos y modelos fundadores, en que se impuso una jerarquía masculina, pero en que brillaron también mujeres del “movimiento Jesús”, profetisas, mártires, diaconesas, vírgenes, renunciantes, monjas, madres cristianas… Kari Børresen, Rosemary Ruether, Elizabeth Schlüsser-Fiorenza, Elizabeth Clark, por ejemplo, han dirigido la mirada, más polémica, más histórica, a los orígenes cristianos en una producción tumultuosa, en logros ciertos, aunque incoativos, con sus partidismos y sus lagunas, acrecentados por la dificultad de una visión de conjunto.

Dentro de los límites aquí impuestos se estudiará la evolución de los roles femeninos en el nacimiento de una jerarquía.

Mujeres judías en los alrededores de la era cristiana

En Palestina, en época de Jesús, las mujeres, en lo sucesivo alejadas de la esfera pública, estaban llamadas a ejercer las virtudes de la “mujer valerosa”—esposa, madre, buena administradora— en el interior de la casa. Si tenía que salir, el velo le cubría el rostro. A los hombres se imponía un prudente silencio respecto de ellas. El precepto de Yosé b. Yohanan de Jerusalén —“No hables

mucho con una mujer”— se glosará así: “Con tu mujer, dicen los sabios, y con mucha mayor razón con la mujer de tu prójimo”. De allí la sentencia de los sabios: “Aquel que se entretiene demasiado con las mujeres, se atrae el mal, descuida el estudio de la ley y terminará en el Gehena”. Únicamente las princesas y las mujeres del pueblo, en particular las del campo, escapaban a este ideal de vida recluida. Por otra parte, en Alejandría, las costumbres griegas confluían con los preceptos judíos: si a los hombres conviene la vida al aire libre en tiempos de paz, como de guerra, “a las mujeres, la vida doméstica y la asiduidad en el hogar; las jovencitas, al abrigo de la clausura interior, tienen como frontera la puerta del gineceo; las mujeres, por su parte, tienen como frontera la puerta exterior”.

Hacia los doce años, incluso antes, las niñas pasaban de la potestad paterna a la potestad marital. Y si podían recibir de su esposo la carta de repudio *(get)* por “algo vergonzoso”, impudicia o simple trato desagradable según la interpretación de Hillel, sus posibilidades de exigir el divorcio eran excepcionales. Por otra parte, el contrato de matrimonio *(ketouba)* estipulaba cuidadosamente la dote que volvía al marido, pero cuyo equivalente debía ser restituido a la mujer en caso de divorcio, el montante de los bienes parafernales cuya propiedad ella conservaba pero de los que el marido era usufructuario, las arras que debían acordarse en caso de separación o de muerte del cónyuge. Otra inferioridad jurídica, la no aceptabilidad de su testimonio “a causa”, dirá Flavio Josefo, “de la ligereza y de la temeridad de su sexo”. Su impureza contagiosa durante el ciclo menstrual, las pérdidas de sangre fuera del ciclo, durante cuarenta días después del parto de un hijo y el doble después del de una hija, acarreaban largas marginaciones, que el tratado talmúdico *Nidda* codificará extensamente.

Este carácter peligroso, tanto como su rol doméstico, bien delimitado, reducen enormemente la participación religiosa de las mujeres. Se las dispensa de preceptos positivos ligados a un momento preciso del día o del año, así como de los peregrinajes a Jerusalén para Pascua, la fiesta de las Semanas, la de Cabane, o incluso de la recitación, mañana y tarde, en la Shema: “Escucha, Israel, el Señor es nuestro Dios…”. Pero deben respetar los preceptos negativos. De donde la triple plegaria que debe decir cada día el judío piadoso: “Bendito sea Dios, que no me ha hecho nacer gentil… que no me ha hecho nacer zafio… que no me ha hecho nacer mujer, porque de la mujer no se espera que observe los mandamientos”.

En la esfera doméstica y familiar, si bien las mujeres velan por la pureza en

materia alimentaria y sexual, su papel propiamente religioso es limitado: por ejemplo, tienen el privilegio de encender las luces y de cocer los panes para el Sabbat, de ocuparse de la *toilette* funeraria y de las lamentaciones, pero las bendiciones y las plegarias quedan reservadas a los hombres.

Lejos del politeísmo, con sus diosas y sus sacerdotisas, el culto monoteísta sacrificial, asegurado por un sacerdocio masculino hereditario, había visto acentuarse, en la época del segundo Templo, la exclusión de las mujeres. Así, Josefo describirá:

> Las barreras infranqueables que defendían su pureza… cuatro pórticos concéntricos, cada uno con una guardia particular según la ley… en el pórtico exterior todo el mundo tenía derecho a entrar, incluso los extranjeros; sólo las mujeres tenían el paso prohibido durante la menstruación. En el segundo entraban todos los judíos y sus mujeres, cuando estaban puras de toda mácula; en el tercero, los judíos varones, sin mancha y purificados; en el cuarto, los sacerdotes, vestidos con su túnica sacerdotal; en cuanto al Santuario, sólo entraban en él los jefes y los sacerdotes, cubiertos con la vestimenta que les es propia.

No había en absoluto recuerdo de que las “mujeres hicieran el servicio de entrada de la Tienda de Reunión”.

En las lecturas de las homilías del Sabbat en las sinagogas, ya numerosas en la era cristiana, las mujeres no tenían por qué asistir. Si estaban presentes, no se las tenía en cuenta para la constitución del *quorum (minyan)* necesario para la plegaria pública. No se las podía llamar a leer “por respeto a la congregación”. Sin duda se las mantenía aparte, tal vez en alguna tribuna, a pesar de que los documentos arqueológicos sean poco claros al respecto, o incluso en el fondo de alguna construcción, aislada por un muro de mediana altura, como el que describe Filón para las reuniones sabáticas de los ascetas terapeutas, renunciantes y vírgenes, cerca de Alejandría.

Sin embargo, Bernadette Brooten ha estudiado diecinueve inscripciones griegas y latinas del siglo I a.C. al siglo IV d.C., originarias del Asia Menor, Italia, Egipto, Palestina: allí se designa a las mujeres como jefes de sinagogas *(archisynagogos/archisynagógissa),* dirigentes *(archégissa/arché),* ancianas *(presbytera/presbyterissa…)* madres de la sinagoga (*¡pateressa,* dice una inscripción latina!) y hasta sacerdotisas *(hiereia/hierissa).* Pero si estos títulos honoríficos, comparables a los que conocemos para los hombres, como los mencionan las donantes, dan fe de evergetismo religioso y de la influencia de las mujeres ricas y notables, sobre todo en Asia Menor y en Italia, ¿se puede deducir de ello verdaderas funciones sinagogales?

Las mujeres estaban exentas —o excluidas— del estudio y de la enseñanza de

la Tora, en torno a los cuales iba a centrarse más aún el judaísmo tras la caída del Templo. Rabi Eliezer, en el primer siglo de nuestra era, no obstante ser esposo de Ima Chalom, mujer plena de ciencia, decía: “Enseñar la Tora a su hija es enseñarle obscenidades”. Ciertamente, esta opinión era materia de controversia. Pero las tradiciones legendarias relativas a Ima Chalom y Beruria, hija de R. Hanania ben Teradion, mártir bajo Adriano, mujer de R. Meir, según las cuales “podían leer en un día de invierno trescientas tradiciones de trescientos maestros”, parecen ser excepciones que confirman la regla. ¿Acaso, por otra parte, no fue ejemplar el final de Beruria? Discutiendo la opinión rabínica corriente, según la cual las mujeres tienen poca razón, incurrió en la falta de dejarse seducir por un alumno de su marido y, de vergüenza, se suicidó.

Ciertamente, la memoria judía conservaba el recuerdo de las “Madres” del *Génesis* —Sara, Raquel y Lea, Rebeca—, de las siete profetisas de otrora, en particular Miriam, Débora, jueza del pueblo, y Houlda, bajo el rey Josías. Y, más próximas, exaltaba a las liberadoras de Israel —Ester, la viuda Judit—, las esposas castas que triunfaban de la calumnia, como Susana; las mártires como la madre de los Macabeos. Pero el brillo de estas figuras no borra juicio tan global como el de un Flavio Josefo, que, apelando a la autoridad de la Escritura, afirma con toda brutalidad: “La mujer, dice la Ley, es inferior al hombre en todo. Por tanto, debe obedecer, no para ser violentada, sino para ser mandada, pues es al hombre a quien Dios ha dado el poder”.

Las mujeres y el Evangelio

A este respecto, los textos evangélicos, como tantas veces se ha destacado, operan una ruptura. La genealogía de Mateo, siguiendo el linaje de José, el esposo de María, de la que nació Jesús, menciona —raro para una genealogía bíblica—cuatro mujeres, por lo demás, atípicas: Tamar, la extranjera, que por su prostitución obtiene de su suegro Juda, el rostro velado, la permanencia del linaje; Rahab, la prostituta de Jericó, que asegura, a la entrada en la Tierra prometida, la salvación de Israel; Ruth, la moabita, llegada como “prosélito al Dios de Noemí”, y la mujer de Uri, amada por David, Betsabé, a quien, por el nacimiento de Salomón se perdona el pecado.

Los “relatos de la infancia” en Mateo y en Lucas dejan a plena luz la figura virginal de María, encinta por la operación del Espíritu Santo según la Versión de los Setenta, *Isaías*, 7, 14: “He aquí que la virgen concebirá y parirá un hijo al que se dará el nombre de Emmanuel”. El sueño de José, la adoración de los Magos, la fuga a Egipto en Mateo, y más aún en Lucas, la anunciación, la

visitación, la natividad, el anuncio de la presentación en el Templo a los pastores, Jesús perdido y reencontrado entre los Doctores, son otros tantos fragmentos narrativos propicios a desarrollos ulteriores —a partir del siglo II— de los Apócrifos, en particular del *Protoevangelio de Santiago.* Todos los episodios nuevos —el encuentro de Joaquín y Ana, la infancia de María presentada en el Templo, las bodas de José, cuya vara florece milagrosamente, la procreación virginal, que suscita la incredulidad de Salomé, la comadrona, con la mano reseca y luego curada— alimentarán la piedad mariana, sostendrán el ideal de virginidad y constituirán un tesoro de imágenes para la futura iconografía. También en Lucas, las figuras de Isabel, la estéril que se convierte en madre de Juan Bautista, la de Ana, la viuda profetisa que saluda la liberación de Israel, acompañan a la figura central de María, a su “Fiat” de sumisión, a su “Magnificat” de exultación en la debilidad. Si bien luego las alusiones a María son raras y están marcadas por la primacía de los vínculos religiosos sobre los vínculos de sangre, el episodio de las bodas de Caná, el de María de pie junto a la Cruz, confiada al discípulo amado, en el *Evangelio de Juan,* se inscribirán con fuerza en la memoria cristiana, así como su presencia de plegaria entre los apóstoles después de la Ascensión. La alusión más antigua a María se encuentra en Pablo: “Dios envió a su hijo nacido de una mujer”. Y esto, para un teólogo de la Encarnación, habla elocuentemente de la importancia del rol femenino.

En comparación con la rigurosa reserva del judaísmo de la época, las relaciones de Jesús con las mujeres presentan una libertad muy singular. Es recibido en casa de Marta y María, célibes, y su amistad con ellas se manifiesta en la resurrección de su hermano Lázaro. Cuando sus discípulos lo encuentran en Sichem, en los pozos de Jacob, conversando con una samaritana, “se asombran de verlo hablar con una mujer”, aunque no dicen nada al respecto. La superación de las barreras se produce en las condiciones más sorprendentes. El mensaje de Jesús se dirige a las mujeres extranjeras, como en ese desconcertante acercamiento a una samaritana “cismática” para un judío, como en las curaciones concedidas incluso a la hija de un cananeo. La subversión de la jerarquía tradicional tiene lugar en beneficio de los más despreciados: “En verdad os digo que los publicanos y las meretrices se os adelantan en el Reino de Dios”, espeta Jesús a los grandes sacerdotes y a los ancianos del Templo. Un célebre episodio escenifica esta sentencia: la unción del perfume por una pecadora, para escándalo de los huéspedes fariseos de Jesús, y el perdón acordado a esta mujer “porque ha amado mucho”. En esta misma línea se inscriben el perdón de la mujer adúltera y la disuasión de los acusadores

masculinos, así como en el mensaje confiado a la samaritana, casada cinco veces y que vivía por entonces en concubinato. Hasta la mancha misma de las mujeres es superada: la mujer afectada de hemorragia consigue curarse, gracias a la fe, tocando el borde del manto de Jesús. Jesús también tiene piedad de las mujeres más desprotegidas, de las viudas que protegía la Ley: resucita al hijo único de la viuda de Naím, como otrora a Elías, el hijo de la viuda de Sarepta, y más que a los ricos que depositan sus ofrendas en el Tesoro del Templo, alaba a la pobre viuda por sus dos pobres monedas.

Las listas de variantes enumeran las mujeres "salvadas" que siguieron a Jesús desde Galilea. Así, Lucas, tras la escena de la unción: "… acompañado de los doce, y de algunas mujeres que habían sido libradas de espíritus malignos y enfermedades: María, por sobrenombre Magdalena, de la cual había echado siete demonios. Y Juana, mujer de Cusa, mayordomo de Herodes, y Susana, y otras muchas, que le asistían con sus bienes". Grupo heteróclito de mujeres que han partido por los caminos, despreciando la costumbre de las mujeres. En estas líneas paralelas, el primer lugar lo ocupa María Magdalena. Estas mujeres no han recibido, como los doce, un llamamiento especial, ni serán tampoco explícitamente enviadas en misión. Pero ante los abandonos de los discípulos, se destaca la fidelidad de su presencia, a distancia según los Sinópticos, y junto a la Cruz según Juan. También presentes en el entierro de Jesús, según un papel femenino habitual en el judaísmo, preparan mezclas aromáticas y perfumes para untar el cadáver, una vez terminado el Sabbat, en recuerdo de la unción de Bethania, mirróforas de la tradición: María Magdalena y la otra María, en Mateo; María Magdalena, María, madre de Santiago y Salomé, en Marcos; María Magdalena, Juana, María, madre de Santiago, en Lucas; y en Juan, María Magdalena sola.

A través de las variantes, los cuatro relatos evangélicos convierten a las mujeres, y en particular a María Magdalena, contra la usanza judía, en *testimonios* de la Resurrección, encargadas de anunciarla a los discípulos, por un Ángel, Ángeles, Jesús mismo. Es verdad que en Marcos y en Lucas es muy marcada la incredulidad masculina. Pero es muy significativo el lugar privilegiado de las mujeres y, entre ellas, el de María Magdalena —beneficiaria, en Mateo, junto con las otras; sola en Marcos, y sobre todo en Juan, en la célebre escena del *Noli me tangere*— en la primera aparición de Jesús. Devoción e imagen guardarán memoria de ello.

En la primera misión cristiana: conversiones y acción

En el comienzo de los *Hechos de los Apóstoles*, el primer núcleo de fieles incluye “algunas mujeres y entre ellas María, la madre de Jesús”. La expresión recuerda a las mujeres que siguieron a Jesús. Luego el relato enuncia conjuntamente conversiones masculinas y femeninas en Jerusalén y en Damasco. Se destacan algunos nombres. El de la viuda Tabita-Dorcas, quien, discípula *(mathetria)* “rica en buenas obras y limosnas que hacía”, murió con la casa todavía llena de túnicas y mantos tejidos por ella misma, y fue resucitada por Pedro a la vista de santos y viudas en Joppe; el de María, madre de Juan, por sobrenombre Marcos, a cuya casa se dirige Pedro, una vez liberado de sus lazos, su rica casa de pórtico, donde una sierva creyente, Rode, vigila las puertas y “muchos se habían congregado en oración”. Además, se conoce en el mundo grecorromano el papel de las casas en la vida de los cultos orientales. En todo caso, este marco de las primeras “iglesias de casa” otorgará a las mujeres un papel esencial de recepción.

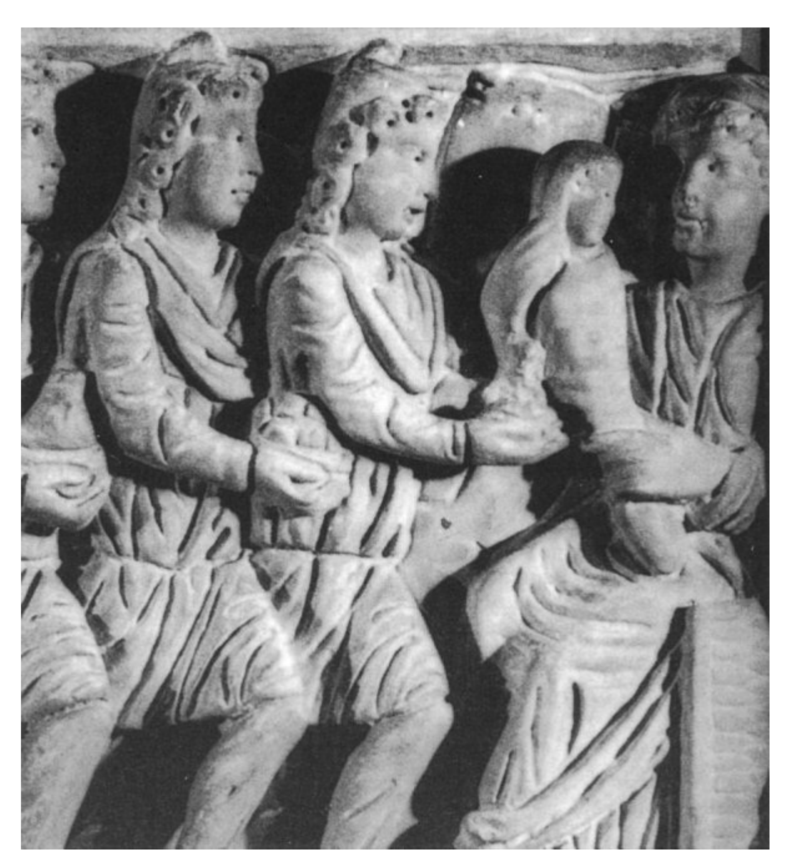
Los viajes de Pablo a través de Siria, Chipre, Asia Menor, Macedonia y Grecia están jalonados, de ciudad en ciudad, por conversiones en las que las mujeres tienen una participación notable. Y el relato de los *Hechos* en estos capítulos muestra a veces el papel fundador de tal o cual mujer. Así, Filipos, hacia donde el día del Sabbat se encaminan Pablo y sus compañeros, puertas afuera, a un supuesto lugar de oración cerca de un río, y donde dirigen la Palabra a mujeres. “Y una mujer llamada Lidia, que comerciaba en púrpura, natural de Tiatira, temerosa de Dios, estaba escuchando. Y el Señor le abrió el corazón para recibir bien las cosas que Pablo decía”. Fue bautizada, lo mismo que su casa, y acogió a los Apóstoles. Sin duda liberta, como su nombre —la Lidia—parece indicarlo, comerciante en productos de lujo, conocedora de las rutas de Oriente, Lidia se nos aparece en su autonomía, con la autoridad material y espiritual que ejerce sobre su *oikos*, su rol en la hospitalidad, fundamental en esos itinerarios de las primeras misiones cristianas. Más lejos, en Tesalónica, la predicación en la sinagoga lleva a la fe a “una gran multitud de griegos temerosos de Dios y a buen número de mujeres de primer nivel”. E incluso en Berea, los judíos de la sinagoga, así como muchas mujeres griegas distinguidas *(euschémores)* y buen número de hombres creyeron. Damaris, en Atenas, figura junto a Dionisio. Se observa a qué punto eran afectados, entre otros, los simpatizantes del judaísmo.

En Corinto, Pablo encontró “un judío llamado Aquila, natural del Ponto, que poco antes había llegado a Italia con su mujer, Priscila, porque Claudio había expulsado de Roma a todos los judíos. Se unió a ellos, y como era del mismo oficio, se hospedó en su casa y trabajaba. El oficio de ellos era hacer tiendas de

campaña”. Llegada del judaísmo, la pareja pertenecía a un medio de artesanos visiblemente acomodados, familiarizados con los caminos de Oriente y Occidente, más móviles aún a causa de su destierro. Puesto que habían ido a Éfeso sólo por un tiempo, iniciaron allí una misión autónoma. Así se los ve llevarse consigo a Apolo, judío de Alejandría que predicaba las enseñanzas de Jesús en la sinagoga de Éfeso, pero que sólo conocía el bautismo de Juan, para “instruirlo más a fondo en la doctrina del Señor”. En su casa de Éfeso se reunió un grupo *(ekklesia)*, como más tarde en Roma. Y al final de la *Epístola a los Romanos*, Pablo coloca en pie de igualdad a la mujer y al marido: “Saludad a Priscila y Aquila, mis colaboradores *[synergous]* en Jesucristo, y los cuales, por salvar mi vida, expusieron sus cabezas; por lo que no solamente yo me reconozco agradecido, sino también las iglesias todas de los gentiles”. Los itinerarios de la pareja evocan, *mutatis mutandi*, las de los galos de Cibeles, los devotos de Isis o de los dioses sirios, más o menos de la misma característica, siempre marcada, en sus primeras comunidades urbanas de subsistencia, por el trabajo personal.

La larga lista de recomendaciones y saludos que cierra la *Epístola a los Romanos* comprende, sobre una treintena de personas, a una decena de mujeres. Permite entrever su papel, variado, pero sin subordinación marcada. En primer lugar, Pablo recomienda a “Febe, nuestra hermana diaconisa *[diákono]* de la Iglesia de Cencreas [un puerto de Corinto], para que la recibáis por amor del Señor, como deben los santos, y le deis favor en cualquier negocio que necesitare de vosotros, pues ha sido protectora *[prostatis]* para muchos cristianos y para mí”. También asegura los lazos de iglesia en iglesia. Sin embargo, no se dice nada preciso acerca de su servicio. Nos guardaremos de proyectar en ella las funciones más subalternas de las futuras diaconisas. El elogio que Pablo hace de Febe como *prostatis*, en la protección material y espiritual, así como su rango en la enumeración, antes del saludo a Priscila y Aquila, muestra su importancia. Entre las personas a las que Paulo saluda se menciona también a cuatro mujeres —María, Trifenia, Trifosa y Pérsida— como a “las que mucho han trabajado *[kopiao]*” para los cristianos de Roma y para el Señor. Aparecen vínculos de familia: “Rufo y su madre, que es también la mía”. “María y su hermana”, lazos carnales mezclados con vínculos espirituales. Pero sobre todo están presentes parejas: “A Andrónico y a Junia, mis parientes y comprisioneros, que son ilustres entre los apóstoles, los cuales creyeron en Cristo antes que yo”. E incluso a “Filólogo y Julia”. La misión delegada de los grupos pequeños y de parejas —¿conyugales y/o espirituales?— es activa. Asimismo, la iniciación de

la *Epístola a Filemón* menciona, junto a este último, a “Apia, nuestra hermana”. Y Pablo interroga: “¿Acaso no soy libre? ¿Acaso no soy apóstol? ¿Por ventura no tenemos también facultad de llevar en los viajes a alguna mujer hermana, como hacen los demás apóstoles, y los hermanos del Señor, y Cefas?”.



Detalle del sarcófago paleocristiano hallado en Layos (Toledo). Mármol, siglo IV d.C. Toledo, convento de Santo Domingo el Real.

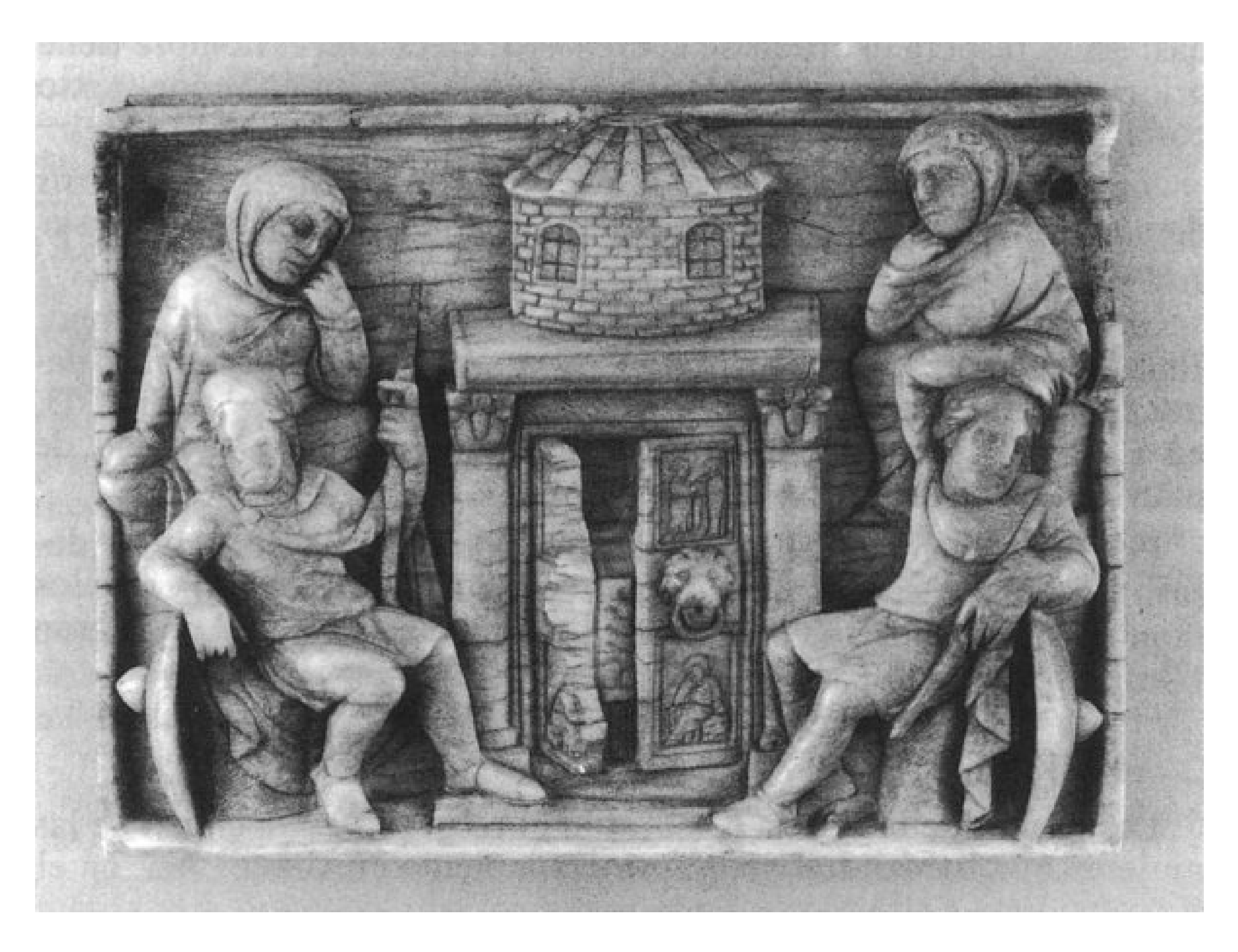
Como se ve, el vocabulario multiforme que designa a estas mujeres, aisladas y en “equipo”, se asemeja al que Pablo emplea para sus propios trabajos. En la *Epístola a los Filipenses,* al llamar a la reconciliación a Evodia y Sintique, Pablo pide que se ayude a esas mujeres “que han trabajado conmigo *[synethlesan]* por el Evangelio”. Nada indica, tampoco aquí, un estatus subalterno de tareas que se confinaran al ámbito femenino, sino, por el contrario, al menos en este dominio primordial de la misión, una equivalencia, un espacio abierto para las mujeres.

¿Un lugar institucional?

Pero en la Iglesia en vías de institucionalización, las mujeres no ocupan casi “ministerios” determinados. Sin embargo, comienzan a formarse grupos

particulares, como el de las viudas *(cherai)*. La tradición escritural hacía de ellas un objeto de protección particular de la ley y de Dios. Y de la viuda de Sarepta a Judit, luego a Ana, la profetisa, se precisa la imagen de la viuda, más próxima a Dios. Estos dos aspectos estarán presentes en las comunidades cristianas. Se impondrán como deber el asistir a las viudas que carecen de sostén. Por otra parte, si bien se tolera el nuevo matrimonio, e incluso se lo aconseja a las viudas jóvenes, si bien a las viudas responsables de familia se les recuerda el cuidado de los hijos, sólo se admitía a las viudas de más de sesenta años que habían mostrado sus cualidades maternales y caritativas en un matrimonio único. Se les exigía una vida de continencia y de plegaria. Además, en la descripción de los deberes que incumbían a los ancianos *(presbytai)*, a los jóvenes y a los esclavos, la *Epístola a Tito* reserva a las ancianas *(presbytides)* un papel de dirección femenina:

Asimismo, que las ancianas sean de porte ajustado, no calumniadoras, no amigas de mucho vino, que den buenas instrucciones. Enseñando a las jóvenes la prudencia, que amen a sus maridos, cuiden a sus hijos, que sean prudentes, castas, sobrias, cuidadosas de la casa, apacibles, sujetas a sus maridos, para que no se hable mal de la palabra de Dios.



Panel romano de marfil que representa a María, madre de Jesús, y a María Magdalena ante el sepulcro vacío. Comienzos del siglo V d.C. Londres, British Museum.

A pesar de los consejos paulinos de virginidad, nada indica que en estas primeras comunidades hubiera entre las no casadas un grupo especial de vírgenes consagradas.

No obstante, junto a estos roles informales, se puede ver emerger, sin duda, “una categoría de ministerios femeninos sin título determinado”. En efecto, en la primera *Epístola a Timoteo,* después de la sección sobre los *diákonoi,* “los que sirven”, se dice que “las mujeres [deben ser] igualmente honestas, no chismosas, sobrias, fieles en todo”. En este contexto, “las mujeres” parecen apuntar a una categoría paralela a la de los hombres *diákonoi,* a cualidades y acciones análogas.

Si las mujeres ocupan uno de los lugares institucionales más limitados y se las excluye de las funciones de dirección, lo cual corresponde a las costumbres judías, es en cambio más marcado su rol carismático.

El carisma de las profetisas

En el inicio del *Evangelio de Lucas,* María, Isabel y Ana hacían revivir a las profetisas del Antiguo Testamento. La primera comunidad cristiana experimenta en Pentecostés la efusión del Espíritu, según un versículo de Joel: “Y después de esto derramaré yo mi espíritu sobre toda clase de hombres, y profetizarán vuestros hijos y *vuestras hijas”*. Un discurso de Pablo en los *Hechos* recuerda su alto en Cesarea, en casa de Filipo el Evangelista, uno de los Siete, que tenía “cuatro hijas vírgenes que profetizaban”. En la asamblea litúrgica de Corinto, hombres y mujeres oran y profetizan por igual. Pero si el hombre debe conservar la cabeza descubierta, el velo debe cubrir la cabellera de la mujer, signo de potencia *(exousía),* de dignidad, y también de decencia, “a causa de los ángeles”, presentes en la celebración, mediadores de las plegarias humanas: así se respeta el orden de la creación, en el cual el hombre tiene prioridad sobre la mujer, y la interdependencia en el Señor (texto complejo, sobre el que aún debaten los exégetas).

Ya se oponen verdaderas y “falsas profetisas”: así, el *Apocalipsis* denuncia en Tiatira a “Jezabel, esa mujer que se pretende profetisa” y enseña.

Este don de revelación permanece activo durante mucho tiempo. En el siglo II, Justino hablará de “los hombres y las mujeres cristianos que tienen carismas por obra del Espíritu de Dios”. En 203, en Cartago, Perpetua, lo mismo que Saturus, en su dignidad de mártir, se beneficiará de visiones.

Pero el carácter difícilmente controlable de estos dones y su desarrollo en las sectas “heréticas”, en particular en el siglo II entre los montanistas, anunciaba la eliminación impuesta a este rol en la Gran Iglesia, sobre todo para las mujeres.

La interdicción de la palabra pública y la enseñanza

Los padres de la Iglesia celebrarán el recuerdo excepcional de las mujeres que habían trabajado esforzadamente en Cristo. Así, en el siglo IV, Juan Crisóstomo, en la homilía sobre “Saludad a Priscila y Aquila”, ensalzará, en contraste con la vanidad mundana de las mujeres de su tiempo, que recrimina, el celo de Priscila, y aun de Pérsida, María y Trifenia.

Sin embargo, en funciones diferentes, pero con títulos semejantes, se identificará a las mujeres con sus antecesoras, tal como se lee en un epitafio de Jerusalén a finales del siglo IV: “Aquí yace la sierva y virgen de Cristo, Sofía la diaconisa, la segunda Febe, dormida en la paz…”.

Pero más a menudo se recordarán los textos más recientes del *corpus* paulino,

en que los límites estrictos impuestos a las mujeres se fundan en una argumentación espiritual en que sumisión religiosa y sumisión familiar se dan ligadas. Así ocurre en los versículos de *Cor.*, I, 14, 34-35, en el que los exégetas ven hoy en general una interpolación que quiebra la lógica del texto: "Como en todas las asambleas de santos, que las mujeres callen en las asambleas. Pues no les está permitido hacer uso de la palabra. Que callen en la sumisión, tal como la ley misma lo dice [cf. *Gén.*, 3, 16 ?]. Si las mujeres quieren instruirse acerca de algún tema, que pregunten a sus maridos en la casa, pues el hablar en una asamblea no conviene a una mujer". Así ocurre con los preceptos de *Tm*, I, 2, 11-14: "Las mujeres escuchen en silencio con entera sumisión. Pues no permito a la mujer enseñar *[didaskein]* ni tomar autoridad *[authentein]* sobre el marido; mas estése callada. Ya que Adán fue formado el primero y después Eva" (*Gén.*, 1, 27; 2, 7, 22). "Y además Adán no fue engañado, mas la mujer, engañada, fue causa de su prevaricación" (*Gén.*, 3, 6, 13). También se prohibirá a las mujeres palabra y enseñanza públicas. Juan Crisóstomo, en la homilía sobre Priscila y Aquila, destacará, por lo demás, que el papel de enseñante de Priscila ha debido de ejercerse respecto de Apolo en privado y a falta de enseñanza masculina cualificada (!).

El miedo a las mujeres heréticas

Estas prohibiciones se precisaron y se extendieron a la polémica con los movimientos heterodoxos, en los que a menudo la participación de las mujeres en los nuevos fervores y los roles nuevos resultó muy importante. Por otra parte, al hilo de los tiempos se fue constituyendo un catálogo de mujeres heréticas, *topos* que dominaba las realidades. Así, Jerónimo, al atacar a Pelagio y a su círculo de mujeres, dirigirá en el versículo 415 una lista satírica de las "mujercillas" *(mulierculae)* que, junto a los herejes, desde Nicolás de Antioquía a Prisciliano, "han contribuido, sustituyéndose los sexos uno por otro, al 'misterio de iniquidad'".

Muchas veces los escritos gnósticos reservan revelaciones secretas a las mujeres que seguirán a Jesús: Salomé y, sobre todo, María de Magdala. Así, el *Evangelio de María* es puesto bajo la autoridad de esta mujer que dice de sí misma: "Jesús nos ha preparado y nos ha hecho hombres", y que, a pesar de la impugnación de Pedro, se afirma como la compañera predilecta de Jesús.

Se ha podido destacar —al precio de cierta simplificación de estos sistemas gnósticos tan variados, en que los simbolismos sexuales desempeñan un papel multiforme— la importancia que se concede a "Dios Padre y a Dios Madre" bajo

las apelaciones de *Sigé,* Silencio, junto a *Bythos,* Abismo, en los orígenes de las parejas de Eones, que eran las entidades del Pleroma, de Espíritu femenino, como *ruah* en hebreo, de Sabiduría… Se ha revelado el sitio de las "novelas del alma", caída y reconquistada. Se ha observado la importancia de los modelos de redención por la abolición de la oposición macho-hembra, la virilización de la mujer, la restauración de la androginia primordial…

Pero es muy difícil saber si hay alguna relación entre estos mitos gnósticos, que conocemos mejor a partir del descubrimiento y el desciframiento de la Biblioteca de Nag Hammadi, y el lugar de las mujeres en estos movimientos, profetizando, enseñando, participando en las funciones eclesiásticas, sosteniendo con sus bienes y su influencia el anuncio del "Conocimiento", según aquellos que, en la Gran Iglesia, combatieron a los gnósticos.

En efecto, más allá de la diversidad de sistemas y de casos, a través del prisma de sus *topoi* hostiles, los datos esparcidos de los heresiólogos ofrecen una coherencia que no deja lugar a dudas. Así, ya a Simón el Mago lo acompaña Helena, la vieja Helena de la Guerra de Troya, convertida en prostituta, en un último avatar del Pensamiento primero *(Protennoia),* caída y llamada a la reintegración en el Pleroma. Marción había enviado a Roma una mujer para preparar las almas de aquellas a las que habría engañado. La Iglesia que él había fundado concedía a las mujeres funciones sacerdotales, el derecho de bautizar. Marcelina difundió en Roma la enseñanza de Carpócrates. Apeles sufre la influencia de una virgen profetisa, Filumene, y de sus enseñanzas reunidas en un libro de Revelaciones. En su tratado *Contra las herejías,* Treneo de Lyon describe con vigorosos detalles las artimañas, hasta en el valle del Ródano, de otro gnóstico, disidente de Valentino, Marcos el Mago:

> Se ocupa sobre todo de las mujeres y, entre ellas, de las más elegantes y las más ricas. Quiere atraer a algunas, para lo cual les dirige este halagador discurso: Quiero darte un lugar en mi Gracia, pues el Padre de todas las cosas ve sin cesar tu Ángel ante su rostro… Mantente preparada, como una esposa que espera a su esposo, para que seas lo que yo soy y yo lo que eres tú. Instala en tu cámara nupcial la simiente de la luz. Recibe de mí al Esposo, hazle lugar en ti y encuentra lugar en Él. He aquí que la Gracia ha descendido sobre ti… Abre la boca y di cualquier cosa, profetizarás…

La mujer, en su estupidez, en su descaro, dice Ireneo, se considera profetisa, da a Marcos sus bienes y su cuerpo, "a fin de descender en él a lo Uno". Prácticas mágicas muestran además a una mujer "eucaristiando" una copa, junto a Marcos.

En Cartago, a comienzos del siglo III, Tertuliano, al atacar, en *La prescripción*

de los herejes, su conducta "sin autoridad, sin disciplina, completamente adecuada a su fe", denuncia a las mujeres de estos grupos: "¡Qué impudicia que se atrevan a enseñar, disputar, exorcizar, prometer curaciones, incluso bautizar!". Enfrentando a "una víbora de las más venenosas", que dirige en su ciudad la secta de los cainitas, que negaban el bautismo, escribe: "Ese monstruo de mujer ha encontrado el medio para hacer que mueran esos pececitos, para sacarlos del agua". En este mismo tratado sobre *El bautismo*, estigmatiza en general el descaro femenino que llegará a arrogarse, tras el derecho de enseñar, el de bautizar, fundándose erróneamente en el ejemplo de Tecla, completamente apócrifo: "¿Es verosímil que el apóstol otorgue a la mujer el poder de enseñar y de bautizar, él [Pablo], que sólo con restricción concede a las esposas el derecho de instruirse? "Que callen", dice, "y que pregunten en sus casas a sus maridos". Si bien incluso antes de convertirse al montanismo cita con devoción los oráculos de sus profetisas —Priscila, por ejemplo— y da crédito a la profecía, confina su comunicación, al parecer, a después de la celebración. Y en este mismo periodo montanista recuerda las prohibiciones a las "vírgenes que deben usar velo": "No se permite a las mujeres hablar en la iglesia ni tampoco enseñar a bañar, ofrecer ni reivindicar para ellas parte alguna de cualquier función propia del hombre, y mucho menos aún del ministerio sacerdotal".

Fue sobre todo el montanismo el que, en la Gran Iglesia, desencadenó los ataques más precisos contra el exorbitante poder de las mujeres. Nacida hacia mediados del siglo II en Frigia, esta ola de entusiasmo se propagó rápidamente y de modo duradero a través de Oriente y Occidente. Junto a Montano, Priscila, Maximila y Quintila anunciaban el Fin de los Tiempos, la necesaria continencia, el Reino milenario sobre la Tierra. Sobre diecinueve oráculos montanistas que se han conservado, siete se dirigen a las mujeres. "Los catafrigios [nombre de una de las sectas montanistas] dicen que en Pepuza, Priscila dormía cuando Cristo vino y durmió con ella: 'Bajo la apariencia de una mujer con espléndida vestimenta, Cristo vino a mí. Me dio la Sabiduría y declaró que este lugar era sagrado y que aquí descendería del cielo la Jerusalén celeste'". Muerto Montano, Maximila dirigió el movimiento y, blanco de los ataques de la Gran Iglesia, pronunció este oráculo: "Se me aleja de los corderos, como a un lobo. Yo no soy un lobo, soy la Palabra, el Espíritu Poderoso". Presentadas ante todo como vírgenes, en la polémica ulterior se describe a Priscila y Maximila como a mujeres que han abandonado a sus maridos desde el momento en que fueron colmadas por el Espíritu. En el siglo III corría el rumor de que en Capadocia había una profetisa que celebraba la eucaristía. Según Epifanio de Salamina, que

hacia 374-377 escribió *La caja de las drogas* contra ochenta herejías, se ordenaba sacerdotes y obispos a las mujeres montanistas en el nombre de *Gálatas*, 3, 28: “En Cristo Jesús no hay hombre ni mujer”.

Las profetisas montanistas afirmaban pertenecer a la tradición escritural. Pero, retrucará Orígenes, jamás se profirió profecía femenina en una asamblea. El silencio de las mujeres de este sitio, la prohibición de enseñar públicamente y la de dictar la ley al hombre son reglas absolutas. Y Orígenes glosa: “Si las mujeres quieren instruirse en algún tema, que pregunten a sus maridos [hombres] en la casa”, o, si son vírgenes, a un pariente, un hermano, e incluso un hijo, si son viudas. Dídimo de Alejandría, al atacar la recepción de oráculos montanistas, recordará que, de Débora a la Virgen María, no se conocen libros escritos por mujeres. Y retomando las prohibiciones paulinas, recordará el pecado de Eva y el peligro siempre amenazante. En cuanto a Epifanio, por su parte, para denunciar la admisión de mujeres en los ministerios mayores, agregó al arsenal escritural de sus predecesores la obligación del velo para la mujer en la Iglesia y la “maldición” del *Gén.* 3, 16: “Tu deseo se volverá al hombre y dominará sobre ti”. La jerarquía eclesiástica, la doméstica y la social se unieron en esta lucha.

Papeles y ministerios eclesiales: viudas y diaconisas

En la Iglesia jerarquizada bajo la autoridad del obispo, dispensador de la palabra y de los sacramentos, asistido por sacerdotes y diácono, una Iglesia donde se acentuarán los aspectos sacerdotales y la distinción entre clero y laicado, las mujeres recibirán un sitio, pero limitado. El grupo de las viudas, tanto en Oriente como en Occidente, asumirá un papel espiritual y caritativo, para ir poco a poco fundiéndose en el monaquismo femenino, en pleno auge a partir del último tercio del siglo IV. Por otra parte, “en ciertas épocas y en ciertos lugares”, esencialmente en Oriente, las diaconisas, con funciones variables, serán investidas de un ministerio, hasta los albores del siglo X. Aquí también el monaquismo femenino se anexará esta función.

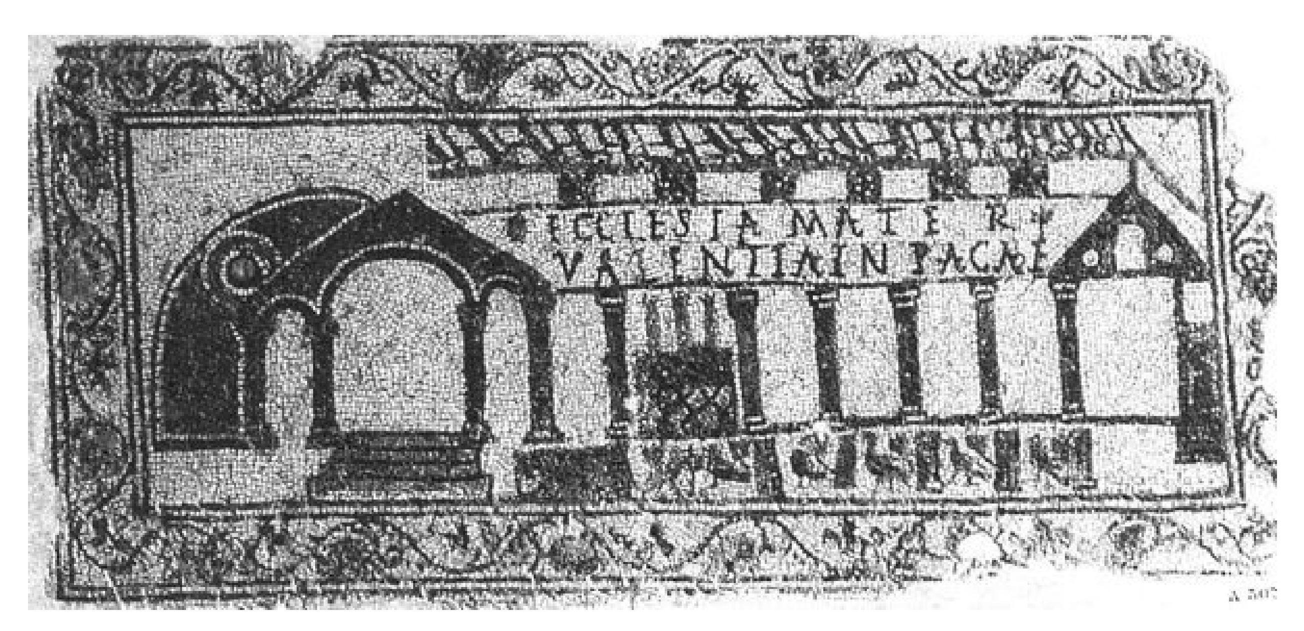
Viudas

Desde los textos más antiguos de la literatura cristiana, las viudas como en *Tim*, 1, 5, 16, figuran como objeto de asistencia, junto a los huérfanos y a los pobres, los enfermos, los prisioneros, los extranjeros. Se les reserva una parte de la colecta dominical. Así, en 251 en Roma, el obispo Corneille contará mil quinientas viudas y pobres asistidos por la Iglesia. En contrapartida, los escritos

“apostólicos” les dirigen preceptos específicos. Así, Policarpo escribe a los Filipenses: “Sean ellas prudentes *[sophrónousas]* en la fe que deben al Señor, intercedan sin cesar por todos, manténganse alejadas de toda calumnia, maledicencia, falso testimonio, amor al dinero y a todo mal, a sabiendas de que son el altar de Dios”, tanto por sus plegarias como por los dones recibidos.

Pero se destaca un grupo especial, como ya puede leerse en *Tim.*, 1, 5, 5: el de las que se comprometen a la continencia definitiva, se adhieren a un orden *(tagma ton cheron, cherikon; ordo viduarum, viduatus).* En un primer momento, este ideal de renunciamiento casto parece constituir un paradigma para las vírgenes: a veces éstas les son asimiladas. Ignacio habla de las “vírgenes llamadas viudas”. Según ciertos testimonios, éstas les son adjuntas. Pero muy pronto el brillo de la virginidad relegará a las viudas a segundo plano, tanto en lo tocante a los méritos como a las prelaciones en el seno de la Iglesia.

¿Son las viudas parte de órdenes eclesiásticas? Tertuliano lo afirma de paso, pero los textos disciplinarios distinguen netamente. En el siglo III, después de la *Tradición apostólica* de Hipólito de Roma, una viuda de larga data, tras el periodo de prueba, “debe ser instituida por la palabra, unida a las otras, pero no ordenada. No se le impondrá la mano, porque no ofrece la oblación y no tiene servicio litúrgico. Ahora bien, la ordenación *[cheirotonía]* la reciben los clérigos con vistas al servicio litúrgico. La viuda, por su parte, es instituida *[kathistatai]* por la plegaria que es de todos”. De acuerdo con la mayoría de los textos, la viuda no tiene que haber conocido sino un único matrimonio (griego *monandros,* latín *univira*). Su profesión, su vocación de continencia, debe ser irrevocable. Para Basilio de Cesarea, su ruptura acarrea la excomunión. La edad de admisión, no siempre respetada, está fijada en los cincuenta o los sesenta años.



Mosaico de carácter funerario que está ocupado por un gran edificio al estilo de los templos griegos. Siglo IV d.C. Túnez, Museo del Bardo.

A la cabeza de las obligaciones de la viuda se encuentra la plegaria, como hemos visto en la *Tradición Apostólica,* heredera en esto de *Tim.,* 1, 5, 5. Se la ve también en la *Didascalia de los Apóstoles,* un *corpus* de textos disciplinarios, compilados sin duda en Siria, en el siglo III: por orden del obispo y de sus diáconos, irá a orar en la cabecera de los enfermos, con imposición de manos y ayuno propicitario. El ascetismo de este compromiso se acentúa en las *Constituciones apostólicas,* ampliación de los *corpus* disciplinarios precedentes, compilada hacia finales del siglo IV, en Siria, o en Constantinopla: a la plegaria perpetua se agregan ayunos y vigilias, según el modelo de Judit.

Pero en la *Didascalia,* lo mismo que en las *Constituciones* apostólicas, se trazan insistentemente los límites. Ahí está la sumisión a los obispos y a los diáconos: la viuda tiene prohibido ir a casa de alguien para comer, beber, ayunar con él, recibir alguna cosa, imponer la mano y orar por alguien, sin orden previa. Ahí está la fidelidad impuesta a la vida de interior: "Altar de Dios", las vidas deben mantener su estabilidad. Son *cherai* (viudas), no *perai* (alforjas de mendicantes). Vivirán en sus casas, dedicadas a la plegaria, e hilarán para poder acudir en ayuda de otros. Ahí está, primero, el consejo de no bautizar, y luego la prohibición. Ahí está el rechazo del derecho de enseñar, en particular en nombre de Cristo, la redención por su pasión. En rigor se le concede dar las respuestas elementales sobre la inexistencia de los ídolos y sobre la existencia de un solo Dios. Tales restricciones dejan presentir claramente cierta usurpación de territorio por parte de las mujeres, cuya tarea esencial, a ojos de los clérigos,

debe seguir siendo la plegaria.

DIACONISAS

Los escritos del siglo II no suministran testimonios precisos acerca de un servicio femenino en la Iglesia. En el *Pastor* de Hermas, dos copias del librito revelado por la Mujer-Iglesia habrán de confiarse, una a Clemente, que la enviará a otras ciudades, y la otra a Grapté, quien advertirá a las viudas y los huérfanos. Plinio, en su carta a Trajano, habla de *ancillae… minitrae,* a las que él ha sometido a tortura en Bitinia. La palabra latina puede corresponder al griego *diákonos,* pero no se nos dice nada acerca del servicio de estas mujeres. El desprecio de Plinio, que sólo encuentra en ellas "una superstición absurda, extravagante", seguramente se agrava con el estatus humilde de estas esclavas a las que una comunidad constituida por una "multitud de gente de toda edad, de toda condición, de uno y otro sexo… en las ciudades, en los burgos y en el campo, ganada por el contagio de esta superstición", ha investido de una función. Más bien se recordará —como en el caso de Blandina de Lyon, en 177; el de Felicidad, en Cartago en 203, y el de otras esclavas, ya sin funciones— el coraje de su testimonio y, aquí, la confianza en una *ekklesia* de orígenes mezclados.

Pero en el siglo III, en Oriente, en la *Didascalia de los apóstoles,* la mujer diácono *(hé diákonos, gyne diákonos)* aparece con un estatus determinado. En la tipología eclesial, el obispo es aquí imagen de Dios; el diácono, de Cristo; la diaconisa, del Espíritu Santo, y los sacerdotes, de los apóstoles. El obispo elige y establece a un hombre como diácono para la ejecución de lo necesario, y a una mujer para el servicio de las mujeres. La cantidad de diáconos y mujeres diáconos es proporcional a la congregación. Mientras que las funciones de diácono son extensas —asistencia al obispo, en particular con ocasión de la celebración de la Eucaristía, y responsabilidad del buen orden de la asamblea—, las funciones de las mujeres diáconos se limitan al grupo femenino: "Que una mujer diácono una a las mujeres" durante el bautismo. "Y cuando se saca del agua a la bautizada, que la mujer diácono la reciba, la acoja y le enseñe cómo el sello del bautismo debe conservarse intacto en la pureza y la santidad". Además, "una mujer diácono es necesaria para ir a las casas de los paganos donde haya mujeres creyentes, para visitar a las enfermas, para asistirlas en aquello que necesiten y para lavar a las que comienzan a recuperarse de una enfermedad". La *Didascalia* insiste en la necesidad y la importancia de este ministerio, nuevo, al

parecer, recordando que Cristo era servido por mujeres diáconos: María Magdalena, María, hija de Santiago y madre de José, la madre de los hijos de Zebedeo, y otras.

En el siglo IV, las *Constituciones apostólicas* modifican y amplían estas disposiciones. Mientras que el obispo elige los diáconos en la asamblea del pueblo, elige en cambio las diaconisas *(diákonissai)* entre las vírgenes y las viudas, con un ascetismo marcado. También aquí, sus funciones son las de visitar a enfermas e inválidas, asistir durante la administración del bautismo a las mujeres. Pero también pueden ser mensajeras; deben ser presentadas cuando una mujer viene a encontrar al diácono o al obispo; reciben a las mujeres en las asambleas litúrgicas y velan, lo mismo que los diáconos respecto de los hombres, por el buen orden de esas reuniones. Pero se marcan límites: "La diaconisa no bendice, así como tampoco hace nada de lo que tienen a su cargo los presbíteros y los diáconos; ella tan sólo tiene el cuidado de las puertas y asiste a los presbíteros en la administración del bautismo por razones de decencia".

Tienen preferencia, por ejemplo, en la comunión, sobre las otras vírgenes y viudas. Hacen las veces de clero. En efecto, son objeto de una imposición de manos y de una plegaria del obispo en presencia del *presbyterion*, de los diáconos y las diaconisas:

> "Dios…, creador del hombre y la mujer, tú que has llenado de Espíritu a Miriam, Débora, Ana y Houlda [las profetisas del Antiguo Testamento], tú que no has despreciado hacer nacer tu hijo único de una mujer, tú que has designado en la Tienda del Testimonio y en el Templo… a las guardianes de tus santas puertas, humilla también tu mirada sobre tu sierva, que tienes aquí, designada para el diaconato. Dale el Espíritu Santo y purifícala de toda mancha de la carne y del espíritu para que cumpla dignamente con la tarea que le ha sido destinada…"

Además, sólo ellas participan con los clérigos en la distribución de *eulogies,* panes ofrecidos en exceso para la Eucaristía.

Pero su rango no es fijo. Si bien es cierto que su "ordenación" viene inmediatamente después de la de los diáconos, en cambio comulgan, primero las vírgenes y las viudas, pero después de todos los clérigos y los ascetas.

Las diaconisas están consagradas y toda transgresión de su voto se siente como una profanación. Los cánones eclesiásticos y los textos jurídicos manifiestan una gran severidad en la materia. "No permitimos", escribe Basilio de Cesarea, "que el cuerpo de la diaconisa que ha sido consagrado sirva para un uso carnal". También se eleva la edad mínima —sesenta, cincuenta, cuarenta

años— según los documentos canónicos y jurídicos. Pero las excepciones no son raras: hacia 391, en Constantinopla, el obispo Nectario ordena a Olimpia, viuda de Nebridio desde hace cuatro años, a pesar de su juventud.

Ciertamente, las funciones de las diaconisas tuvieron una dimensión espiritual, de lo cual es testimonio la bella plegaria de imposición de manos. Pero la institución de un ministerio femenino para la unción bautismal y las visitas a las mujeres responden a una voluntad de segregación prudente que se manifiesta en otros puntos. En el *Physiologus,* bestiario cristiano que, a nuestro juicio, se puede datar en el siglo IV, la Noticia sobre las piedras lanzafuego simboliza muy bien el problema:

Hay piedras que, si se las aproxima una a otra, se encienden y prenden fuego a todo lo que cae sobre ellas. Por su naturaleza, son macho y hembra y están muy alejadas entre sí. Y así tú, noble asceta, huye de las mujeres, por temor a que, al acercarte, te enciendas de placer e incendies toda la virtud que hay en ti. En efecto, Sansón, por aproximarse a una mujer, ve destruida su fuerza, y muchos, como está escrito, “se han equivocado a causa de la belleza de las mujeres”.

El destinatario de la noticia es aquí un asceta, pero el mensaje vale para cualquiera. En la *Tradición católica,* hablando de catecúmenos, Hipólito escribe: “Las mujeres orarán en un lugar aparte en la Iglesia, ya se trate de fieles, ya de catecúmenos. Cuando hayan terminado de orar, no se darán el beso de la paz, pues su beso todavía no es santo. Los fieles se saludan mutuamente, los hombres con los hombres y las mujeres con las mujeres; pero los hombres no saludarán a las mujeres. Las mujeres se cubrirán toda la cabeza con un palio, y no tan sólo con una tela de lino, pues eso no es un velo”. Y la *Didascalia*, luego las *Constituciones apostólicas,* jerarquizan en la Iglesia a “los fieles, por especies: hombres, luego mujeres, y, dentro de cada uno de estos dos grupos, cada clase de edad ocupa su lugar adecuado”, buen orden que, en las *Constituciones apostólicas,* los diáconos por un lado y las diaconisas por otro, están encargadas de hacer respetar. Que la excesiva proximidad femenina en la Iglesia, y en particular, con ocasión del bautismo, fuera peligrosa, lo muestra una anécdota del *Preespiritual* de Juan Mosco. Un sacerdote llamado Conon, encargado de los bautismos en el monasterio de Pentoucha, no se animó a ungir con aceite a una jovencita persa, muy hermosa y fresca. En ese sitio no podía admitirse a una diaconisa. El sacerdote huyó. Entonces se le aparece Juan Bautista y, tras haberle hecho tres veces la señal de la cruz sobre el ombligo, lo envió al monasterio. “Al día siguiente ungió y bautizó a la persa, sin darse cuenta de que era una mujer, y así continuó durante doce años, ungiendo y bautizando sin sentir absolutamente

nada carnal y sin percatarse de mujer alguna”.

A partir del siglo IV, las menciones de las diaconisas se multiplican en Oriente. Al igual que los diáconos, figuran a menudo en las inscripciones. Así, en Macedonia, en Filipos, se lee: “Tumbas pertenecientes a Poseidonia, diaconisa, y a Pancaria, muy humilde *kanoniké* [religiosa]”; en Edesa: “Monumento de Teodosia, mujer diácona y de Aspilia y Agatocleia, vírgenes”; en Taso, en una sepultura *ad sanctos:* “[Tumba] de Akakio, mártir, [tumba] de…, diaconisa”; en Stobi, un exvoto: “En virtud de su voto, Matrona, la muy piadosa diaconisa, ha hecho el mosaico de la nave”.

También los documentos literarios o jurídicos ofrecen muchos ejemplos de ello. Así, en Constantinopla, Juan Crisóstomo, junto a Olimpia, “ordena diaconisas de la Santa Iglesia a sus tres parientes Elisantia, Martiria y Paladia, a fin de que los cuatro servicios *[diákoniai]* se sucedan sin interrupción en el santo monasterio que ella había establecido”. En el momento de la partida al exilio, en el baptisterio, se despide de Olimpia, Procla y Pentadia, otras dos diaconisas. Las diaconisas aparecen en su correspondencia del exilio. Otra diaconisa, su tía Sabiniana, vendrá a unírsele en la lejana Cucusa. En el siglo VI, Justiniano enumera los 425 clérigos afectados a la Gran Iglesia (la actual Santa Sofía): 60 sacerdotes, 100 diáconos, 40 diaconisas, 90 subdiáconos, 100 lectores, 25 cantores, 100 porteros. Como se ve, las diaconisas se unen a una Iglesia, secular o monástica. En estos documentos se observa una evolución, aunque todavía ligada al surgimiento del monaquismo. En el monasterio de Olimpia, en Constantinopla, la función diaconal, como hemos visto, es ejercida por monjas. Y en general está reservada a superioras o adjuntas. Así, en el monasterio de Anisa en el Ponto, Lampadión “dirigía el coro de vírgenes con el rango de diaconisa”. En el siglo IV y en el VII, los textos siriacos de la región de Edesa dejan entrever cuál podía ser su tarea: también se mencionan la unción bautismal de las mujeres y las visitas a las mujeres enfermas. Pero, sobre todo, en ausencia de un sacerdote, o de un diácono, las diaconisas “comparten los misterios con las que están bajo su poder”. También pueden, en una reunión de mujeres, leer el Evangelio y los Libros santos. Este papel de sustitución del diácono, incluso de sacristana, se circunscribe estrictamente al monasterio y las respuestas de Juan bar Qûrsôs a las cuestiones que plantea el *sacerdote Sargis,* precisa sus límites: están prohibidas, por ejemplo, las plegarias en voz alta, así como el acceso al santuario durante el tiempo que duren las menstruaciones.

La disolución de las instituciones en la vida monástica y la extensión del bautismo a los niños, condujeron a la desaparición de las diaconisas en Oriente,

después del giro de los siglos XI-XII, mientras que su recuerdo perdura en los textos litúrgicos y canónicos.

Exclusiones

En torno a los límites fijados al papel de viudas y de diaconisas se ha elaborado toda una argumentación. Las *Constituciones apostólicas* la colocan en boca de los Doce:

> No permitimos que las mujeres enseñen en la Iglesia, sino solamente que oren y escuchen a los maestros. En efecto, nuestro Maestro mismo, Jesucristo, cuando nos ha enviado, a nosotros los Doce, a instruir al pueblo y a las naciones, no ha enviado en absoluto mujeres para que predicaran, si bien éstas no habrían faltado, pues estaban con nosotros la madre del Señor y sus hermanas y también María Magdalena y María, madre de Santiago, y Marta y María, las hermanas de Lázaro, y Salomé, y otras más. Si hubiera sido necesario que las mujeres enseñaran, él mismo habría sido el primero en ordenarles que también ellas instruyeran al pueblo. Si "el hombre es cabeza de la mujer" (*Cor.*, I, 11, 3), no es justo que el resto del cuerpo mande sobre la cabeza.

Lo mismo ocurre con la administración del bautismo:

> Sería arriesgado, y más aún, contrario a la Ley e impío. En efecto, si "el hombre es cabeza de la mujer" y si es a él a quien se designará para el sacerdocio *(hierosyne)*, no sería justo abolir la creación y abandonar la cabeza para ir a la extremidad del cuerpo. Pues la mujer es el cuerpo del hombre, extraído de su costado y a él sometido, del que ha sido separada en vistas a la generación de los hijos (cf. *Gén.*, 2, 21-23). Es él, le ha sido dicho, quien será tu maestro (cf. *Gén.*, 3, 16). Si, en virtud de lo que precede, no les permitimos enseñar (*Tim.*, 1, 2, 12), ¿cómo le concederíamos, con total desprecio por la naturaleza, ejercer el sacerdocio *(hierateusai)?* Pues es la ignorancia impía de los griegos lo que los ha llevado a ordenar sacerdotisas para divinidades femeninas. En la legislación de Cristo no da lugar para ello. Si hubiera sido necesario ser bautizado por mujeres, el Señor habría sido bautizado por su propia madre, sin duda, y no por Juan. Y cuando nos ha mandado bautizar, habría enviado con nosotros mujeres para ello… Sabía bien lo que es conforme a la naturaleza, puesto que era a la vez el creador de la naturaleza y el autor de la legislación.

Ante todo, esta argumentación es, al menos explícitamente, *escritural.* Al desorden pagano de las sacerdotisas y las diosas se opone el orden del Antiguo y del Nuevo Testamento. Los relatos de la creación, de la falta y del castigo expresan la *naturaleza* femenina, su inferioridad de criatura según su necesaria subordinación. Los precedentes de la legislación de Israel la excluyen del sacerdocio; los hechos y las instrucciones de Jesús no la incluyen en la misión de bautizar y difundir el *kérygma,* esto es, en el nuevo sacerdocio. Las prohibiciones paulinas, al unir la jerarquía social y la religiosa, se armonizan con este conjunto, según esta argumentación histórica y teológica. Más raramente se alega el tabú de la impureza femenina en la época antigua: en el siglo IV, el

Canon de Laodicea prohíbe a la mujer acercarse al altar. Pero en el siglo V, en Siria, el *Testamento de Nuestro Senor Jesucristo* coloca a las viudas en función diaconal junto al obispo y detrás del velo tendido ante el altar durante el sacrificio eucarístico. Según el mismo documento, estas mujeres, durante sus menstruaciones, podrán permanecer en la iglesia, pero no aproximarse al altar, no porque estén mancilladas, sino para que se pueda honrar el altar.

A veces, también se ponen de relieve los defectos femeninos. Así, en Egipto, en el siglo IV, los *Canones eclesiásticos de los Apóstoles,* cuando estipulan dos viudas para la plegaria y otra para la asistencia a las mujeres enfermas, recuerdan un acontecimiento significativo de los apóstoles en la Cena, para excluir a las mujeres de la oblación del cuerpo y de la sangre:

Dice Juan: "Habéis olvidado, hermanos, que nuestro Maestro, cuando… bendijo el pan y la copa diciendo 'He aquí mi cuerpo y mi sangre' no permitió a aquéllas estar de pie junto a nosotros". Marta dijo: "Es a causa de María, porque la ha visto sonreír". María dijo: "No es porque yo haya reído. Pues en otros tiempos nos decía que lo que es débil será salvado por lo que es fuerte".

Epifanio de Salamina, al levantarse, en *La caja de las drogas,* contra la herejía de las coliridianas —que ofrecían a la Virgen, como a una divinidad, un *kollyra,* panecillo con el que inmediatamente después comulgaban— retomando los argumentos habituales, recuerda que las mujeres pueden ser diaconisas, sin duda, pero que quedan excluidas de la predicación y del sacerdocio. ¿Cómo la raza de las mujeres, vacilante, versátil, de inteligencia mediocre, de la que el demonio ha hecho su instrumento desde Eva hasta las profetisas montanistas, puede aspirar a una función sacerdotal? Y Juan Crisóstomo, en el diálogo *Sobre el sacerdocio,* proclama: "Puesto que se trata de funciones tan elevadas como las del gobierno de la Iglesia y de la dirección de las almas, se excluye de ellas a las mujeres y sólo se convoca para las mismas a una reducida cantidad de hombres".

En Occidente

La institución de las diaconisas es poco conocida en Occidente. Hay quienes la consideran propia de los herejes. Según Sulpicio Severo, este calificativo, hasta entonces desconocido en Occidente, habría sido importado por los priscilianistas, movimiento herético que en el sur de la Galia y en España encontró el apoyo de mujeres nobles. En todo caso, del siglo IV al VI, los concilios occidentales reiteran la prohibición a las mujeres a acceder al ministerio levítico, e incluso a las funciones diaconales. Así leemos, por

ejemplo, en el Concilio de Orange, de 441: "No hace falta en absoluto ordenar diaconisas y, en el caso de que lo hiciera, que inclinen la cabeza bajo la bendición que se da al pueblo". Una carta del papa Gelasio protesta ante los obispos de Italia meridional: "Las mujeres que se entregan al servicio en los santos altares hacen lo que se ha asignado únicamente al ministerio de los hombres". En el siglo VI, tres obispos del norte de Galia llaman la atención sobre sacerdotes bretones itinerantes, asistidos por mujeres acompañantes *(conhospitae)* que toman el cáliz y distribuyen la sangre de Cristo, sostenedores de la secta pepudiana *(sic)*. En Occidente, lo que se propone firmemente a las mujeres son los estados de virginidad y de viudez consagrados. Lo cual, como hemos visto, no impide aquí y allí las transgresiones. Además, de manera esporádica, como título honorífico, aparecen los términos *diacona, diaconus,* para mujeres. Cuando Radegonda renuncia a vivir con Clotario I consigue que el obispo de Noyon Médard la consagre diácono, con imposición de manos.

PODERES DE LAS MUJERES

Las principales interdicciones —sacerdocio, enseñanza— no impidieron que ciertas mujeres ejercieran un poder informal. Para comenzar, en política eclesiástica. En el siglo III, en su tratado *Contra los cristianos*, el filósofo neoplatónico Porfirio denunciaba esas intrusiones. Un siglo después, Jerónimo lo citará: "Vigilemos atentamente para que, como afirma el impío de Porfirio, las matronas y las mujeres no formen nuestro Senado". En la Iglesia posconstantina, en donde las mujeres de la aristocracia se cristianizan por completo, a veces el estatus social y la influencia mundana gravitan pesadamente. Juan Crisóstomo lo lamenta:

> La ley divina las ha alejado de los cargos eclesiásticos, pero ellas se esfuerzan por abrirse paso y, puesto que nada pueden por sí mismas, todo lo hacen por interpósita persona. Y hasta disponen de tal poder que, entre los sacerdotes, hacen elegir o rechazar a quienes ellas quieren. Todo está patas arriba… Los que están sometidos a la autoridad mandan a los que la detentan, y gracias al cielo la enseñanza fue confiada a los hombres y no a ellas. Pero ¿qué digo la enseñanza? El bienamado Pablo ni siquiera les ha permitido hablar en la asamblea. He oído decir a alguien que se permiten tal libertad *(parrhesía)* que les hablan con más acritud que los amos a sus propios esclavos.

Por otra parte, se podría ilustrar esta diatriba antioquiana de Juan con sus posteriores conflictos en Constantinopla con la emperatriz Eudoxia y su clan de poderosas viudas —Marsa, Castricia, Eugrafia— hasta la deposición y el exilio en Isauria, luego en Pititonte, en el Ponto-Euxino. Por su parte, el obispo

exiliado encontró —como demuestra su correspondencia— tanto apoyo material y diplomático como espiritual, no sólo de Olimpia y sus compañeras, sino también de muchos corresponsales de la aristocracia, en Oriente y en Occidente. Obsérvese en las Cartas de Olimpia, justamente, sus pedidos de apoyo a los obispos que le eran adeptos, para que intervinieran respecto de una sucesión episcopal entre los godos.

En esos mismos círculos, las mujeres, con todo el ardor de su fe y toda su cultura profana y religiosa, así como con todas sus influencias, también se comprometieron en las querellas teológicas. Por ejemplo, en la querella origenista. Bajo el papa Anastasio (399-402), dice Jerónimo, Marcela adhirió al principio de los partidarios de Orígenes: “Ella produce testimonios por ellos inspirados, a los que luego se les corrige el error herético; presenta los volúmenes impíos del *Tratado de los Principios* [de Orígenes], muestra que han sido expurgados… Los herejes, convocados por frecuentes cartas a que se defendieran, no se atrevieron a venir y era tal la presión de su conciencia que prefirieron verse condenados en ausencia antes que ser refutados en presencia”. En el campo adverso, Melania la Vieja sostenía a Rufino, el traductor de Orígenes, así atacado.

En su *Historia lausíaca*, Paladio recuerda también a este respecto cómo, en otros tiempos, había sostenido ella, gracias a sus bienes y a su seguridad de patricia, a obispos y mártires de su fe, en Palestina, con ocasión de la persecución antiniceana de Valente. También la elogia por haber conducido a la unidad, junto con Rufino, el cisma paulino en Jerusalén —alrededor de cuatrocientos monjes— “persuadiendo a todos los herejes que combatían al Espíritu Santo y haciéndolos reintegrar a la Iglesia”.

Del mismo modo, su biógrafo Geroncio presenta a su nieta Melania la Joven, con ocasión de una temporada en Constantinopla en el momento en que se desarrolla la doctrina de Nestorio, como receptora “de muchas mujeres de Senador y de los hombres más brillantes en elocuencia, llegados para discutir con ella sobre la fe ortodoxa. Y ésta, en quien habitaba el Espíritu Santo, no dejaba de hablar de teología de la mañana a la noche, devolviendo la fe ortodoxa a muchos extraviados, sosteniendo a otros que dudaban, ayudando, en una palabra, con su enseñanza inspirada por Dios, a todos aquellos que venían a su encuentro”.

En los debates cristológicos de uno y otro bando, la acción de las mujeres es importante. La emperatriz Eudoxia, exiliada en Jerusalén, permaneció durante mucho tiempo fiel a sus convicciones monofisitas. Sólo la acción del abad

Eutimo y del estilista Simeón la devolverán a la Gran Iglesia. Pulqueria, en cambio, desempeñó un papel capital en la victoria contra el monofisismo que tuvo lugar en el Concilio de Calcedonia (451), papel que comparte con Marciano, ambos, "antorchas de la fe ortodoxa".

Incluso en estos casos se imponía un cierto disimulo de buen tono. Virtud suprema de Marcela, según Jerónimo: "Todo lo que de ciencia hemos podido reunir tras largos estudios… le sirvió a ella de alimento, lo aprendió y poseyó, al punto que, después de mi partida, si se presentaba alguna controversia a propósito de algún texto de la Escritura se recurría a su juicio. Y como era muy prudente y conocía muy bien lo que los filósofos llamaban *to prepon,* es decir, lo que conviene, cuando se la interrogaba respondía de tal modo que no decía su propio parecer como si se tratara de un sentimiento personal, sino como si fuera mío o de algún otro, de modo que hasta en su enseñanza representaba el papel de alumna. En efecto, conocía la palabra del apóstol: 'No permite que una mujer enseñe', y ella no quería aparecer como injuriando a los hombres y a veces a los sacerdotes que le preguntaban acerca de problemas oscuros y ambiguos".

El poder de las mujeres también reside en las donantes, en las fundadoras. En el pasaje del evergetismo antiguo a la caridad cristiana, dirigida a la Iglesia, los pobres a los que asiste y los monasterios desempeñan su papel a partir del siglo IV. Oscuramente, tal como en el caso de las donantes de inscripciones, a veces ligadas a sus esposos, a menudo también aisladas, como en la basílica episcopal de Stobia: "En virtud de un voto, Peristeria ha hecho el mosaico de la nave", "En virtud de un voto, Matrona, la muy piadosa diaconisa, ha hecho el mosaico de la nave". Donantes de la aristocracia de Oriente y de Occidente, celebradas por sus biografías eclesiásticas. Así, Fabiola († 399), después de su penitencia por un divorcio seguido de nuevo casamiento, funda, la primera en Roma, un hospital *(nosokomion)* donde cuida inválidos y enfermos; colma con sus liberalidades a clérigos, monjes y vírgenes a través de Italia; a su regreso de Jerusalén, con Pamaquio, convertido en monje tras la muerte de su mujer, Paulina, funda en Puerto Romano un hostal *(xenodochium)* para los viajeros.

La generosidad de las viudas es particularmente importante desde mucho tiempo antes. Ya Porfirio acusa a los cristianos de "persuadir a las mujeres de que distribuyeran su fortuna y sus bienes entre los pobres", reduciéndolas así a la mendicidad y a buscar el refugio de quienes tenían casas.

Por ejemplo, Melania la Vieja, en peregrinaje, después de su partida de Roma hacia Egipto, entregó a Pambó, un ermitaño, una cajita de dinero que contenía 300 libras de plata. Después de haber sostenido con sus bienes a los deportados

ortodoxos, fundó en Jerusalén un monasterio, donde, según Paladio, acogió durante veintisiete años, junto con Rufino, “a todos aquellos que pasaban por allí para orar: obispos, monjes y vírgenes, edificándolos y ayudándoles con sus bienes… ofrecían dones y alimento al clero de la ciudad”.

Olimpia, que hacia el 386, tras veinte meses de matrimonio, enviudó de Nebridio, prefecto de la ciudad, fue acusada ante el Emperador de “dilapidar su fortuna sin consideración alguna”. Inútilmente la presionó Teodosio para que se casara con Elpidio, uno de sus parientes. Ante la negativa de Olimpia, colocó sus bienes bajo la tutela del prefecto de Constantinopla hasta que cumpliera treinta años. No obstante, en 391 recuperó la disposición de los mismos. Las donaciones de Olimpia —dinero, tierras, casas, equipamientos, rentas, donaciones en especie— conciernen ante todo a la Iglesia de Constantinopla, primero bajo el episcopado de Nectario —“Ella le servía y, en los asuntos de la Iglesia, él la obedecía por completo”— y bajo el de Juan Crisóstomo.

En favor de la Santa Iglesia da a Juan 10.000 libras de oro, 100.000 de plata y sus propiedades… en las provincias de Tracia, Galacia, Capadocia Iº, Bitinia; los inmuebles que poseía en la capital, incluso el que, cerca de la Gran Iglesia, se llamaba “casa de Olimpia”, con los edificios del tribunal, termas… y todos los edificios adyacentes, así como el *Silignarion* (¿panadería?); luego, cerca de las termas públicas de Constanza, la casa que le pertenecía y en la que vivía, y finalmente esta otra casa de su propiedad que se llamaba “casa de Evandra”, así como todas sus propiedades de los suburbios.

Más tarde, también entrega, por la misma vía, “todas sus otras propiedades inmobiliarias, dispersas en toda la provincia, y sus partes de anona pública”. Funda un monasterio en el ángulo meridional de la iglesia —donde casas y talleres le pertenecían— y construye un pasaje que conduce al nártex de la Santa Iglesia. Se ha celebrado su acogida de los obispos en tránsito, sus donaciones en bienes rústicos y en dinero, sus cuidados a ascetas, vírgenes, viudas, huérfanos, ancianos y pobres, así como el cuidado que dispensó a la alimentación de Juan, que prosiguió incluso en el exilio (!). Enumeración impresionante, que habla bien a las claras de la composición de una inmensa fortuna, su transmisión sistemática a la Iglesia y cierta recuperación de poder.

A comienzos del siglo V, Melania la Joven y su marido Piniano renuncian al mundo y se deshacen de una fortuna todavía más espectacular con una renta anual de doce miríadas de oro, bienes muebles incalculables y millares de esclavos a los que manumiten o venden. Envían enormes sumas a Egipto, Antioquía, Palestina y Constantinopla “para el servicio de los pobres”, compran monasterios de monjes y de vírgenes que ellos costean, ofrecen a las iglesias

vestimentas de seda y plata. Liquidadas sus propiedades de Roma y de Italia, pasan al África, donde también poseen vastos dominios, cuyo producto se consagra al servicio de los pobres, a la compra de prisioneros, pero también a la donación de rentas, ofrendas, joyas y velos preciosos a la Iglesia de Tagaste, mientras que fundan y costean dos monasterios de ochenta hombres y ciento treinta y tres vírgenes. Después del peregrinaje a Egipto, también él jalonado de liberalidades, viene su instalación en Jerusalén. Tras la muerte de su madre, Melania hace levantar un monasterio de mujeres en el monte de los Miros y, después de la muerte de Piniano, un monasterio de hombres en memoria de los bienaventurados. También construye, a pesar de su pobreza y gracias a los saldos restantes y donaciones, la capilla del Apostoleion y una capilla de mártires donde se depositan las reliquias de Zacarías, de los Cuarenta Mártires de Sebaste y de Esteban. Se ha mostrado la rivalidad de poder que se instaura, por ejemplo, en torno a las reliquias de san Esteban, entre ella y Eudoxia, la emperatriz.

Al desplegar sus *basileia*, las emperatrices teodosianas, por medio de sus liberalidades, expresan su voluntad de acción religiosa. Para satisfacer un voto, Eudoxia, con ocasión del nacimiento de un heredero varón, hace edificar en Gaza una basílica, la *Eudoxiané*, sobre las ruinas del templo de Zeus Marnas, derruido. La devoción de Eudoxia por los lugares santos se pone de manifiesto, en Constantinopla, en el traslado de las reliquias de san Esteban, y en Jerusalén, en la construcción de un palacio episcopal, de abrigo a los peregrinos, y la reconstrucción de la iglesia de San Esteban extramuros. Pulqueria envía a Jerusalén objetos preciosos de culto, ofrece una de sus vestimentas para cubrir el altar durante la comunión en la Gran Iglesia de Constantinopla, y sobre todo edifica en las dependencias de su casa los *matyria* (capillas de mártires) de san Lorenzo, de Isaías, de los Cuarenta Mártires de Sebaste, y exalta la devoción mariana mediante la construcción de tres iglesias: Santa María de Blachernes, los Hodegoi y la Chalkoprateia, sobre las ruinas de la sinagoga. Allí se veneran las reliquias materiales: lienzo, icono y cinturón.

Pero, por encima de todo, de los orígenes al triunfo del cristianismo, el poder de las mujeres residió en su fe comunicativa. Más fácilmente liberadas de imposiciones políticas y sociales, de tradiciones religiosas y culturales de la ciudad antigua, parecen a menudo ir claramente por delante de los hombres de su familia. Su influencia doméstica contribuye a la conversión de sus allegados y desempeña un papel esencial en la transmisión de la fe. Ya la *Segunda epístola a Timoteo* habla de ese hijo de un griego y de una judía conversa: “Como que tengo presente aquella tu fe sincera, la cual primero se vio constantemente en tu

abuela Loida, y en tu madre Eunice, y estoy cierto de que igualmente está en ti".

A los ojos de los paganos, se trata de una señal de la pobreza de espíritu de las mujeres, de una odiosa subversión. Celso, autor hacia 178 del *Discurso verdadero*, dice, por ejemplo:

> Hay… en las casas particulares cardadores, zapateros, bataneros, las gentes más incultas y las más groseras. Ante los amos, llenos de experiencia y de juicio, no osan musitar una palabra. Pero llevan aparte a sus hijos, acompañados de *criadas tontas (gynaión tinón… anoetón)*, y recitan opiniones extrañas: sin consideración por los padres ni los preceptores, sólo a ellos hay que creer; los demás no son más que estúpidos charlatanes, que ignoran el verdadero bien ante su incapacidad para realizarlo, preocupados por viles bagatelas… completamente corruptos.

En la Carta de Basilio de Cesarea, escrita a los habitantes de Neocesarea, lugar de nacimiento de su abuela, encontramos un eco del texto paulino:

> ¿Qué prueba más clara podría darse a favor de nuestra fe que el hecho de haber sido educado por una abuela que era una mujer bienaventurada surgida de entre vosotros? Quiero hablar de la ilustre Macrina, que nos ha enseñado las palabras del bienaventurado Gregorio (el Taumaturgo), todas las que la tradición oral había conservado y que ella conservaba consigo y de las que se servía para educar y formar en los dogmas de la piedad al nietito que éramos por entonces.

Precioso recuerdo de infancia en una familia de "cristianos viejos" de Capadocia, donde "la abuela paterna gozaba de gran renombre: ella había luchado confesando en diversas oportunidades su fe en Cristo", oculta en un bosque de las montañas del Ponto, con los suyos en los tiempos de las persecuciones de Galerio y de Maximino Daya. Y el hermano de Basilio, Gregorio de Nisa, evocará en la *Vida de Macrina*, su hermana, portadora del *nomen-omen*, destinada así al martirio de la escesis, como una nueva Tecla, con la atención de su madre Emelia concentrada en la formación y la educación escritural de la nieta. Fe hereditaria transmitida por las mujeres.

Pero muchas veces es posible descubrir el papel de las mujeres, en el origen de las conversiones al cristianismo en una familia. La historia de las *gentes* de la aristocracia romana ilustra bien, en el siglo IV, esta "ley" de progresión en un ambiente de "reacción pagana". André Chastagnol lo ha mostrado, por ejemplo, para el caso de los *Caeionii Albini*. Las primeras conversiones, a mediados del siglo, son de mujeres. Las hijas de una —Marcela, después de quedarse viuda, mientras que Asela permanece virgen— se consagran a la vida ascética. Del mismo modo Pamaquio, el hijo de la otra, tras quedar viuda. Son amigos y corresponsales de Jerónimo, tras su partida hacia Belén. En cambio, el mayor, Volusiano Lampadio, sigue siendo un jefe de fila del paganismo. Se casa con una

sacerdotisa de Isis y sus hijos permanecerán paganos. Pero dos de los hijos se casarán con cristianas y, hacia 403, Jerónimo nos muestra al pontífice de Vesta, Caecina Albil, rodeado de una descendencia cristiana, con excepción de su hijo mayor, Caecina Decio Albino, uno de los convivios de las *Saturnales* paganas de Macrobio: “¿Quién creería que la nieta del pontífice Albino nacería por un voto de su madre, que en presencia de su abuelo, y para su gran alegría, la lengua balbuciente del infante cantaría el Aleluya y que el anciano pondría sobre las rodillas a una virgen de Cristo? Buena y feliz fue nuestra espera. Una familia santa y creyente santifica a un solo incrédulo. Es candidato a la fe aquel a quien rodea un rebaño creyente de hijos y de nietos”. De la misma manera, el cabeza de la rama de más edad, el senador Volusiano, permanece pagano. A pesar de la presión de los suyos y de las cartas escritas por Agustín y Marcelino, resistirá hasta su lecho de muerte en Constantinopla, donde Melania la Joven, la renunciante, que acude desde Jerusalén, lo convierte *in extremis* en 430.

En un tiempo en que la Iglesia toleraba los matrimonios mixtos, en la práctica de numerosos textos de los siglos IV y V evocan las resistencias de los hombres, sus dilaciones y el papel de las mujeres en su conversión. Gregorio de Nazianzo, en su Elogio fúnebre de su hermana Gorgonia, recuerda esta gracia obtenida por ella en la víspera de su muerte: “Sólo deseaba una sola cosa: que su esposo también accediera a la perfección… Era su esposo… Ella quería que así su cuerpo entero fuera consagrado a Dios y no marcharse, tras haber conseguido una semiperfección, dejando inacabado nada de sí misma. Esta exigencia tampoco es desoída”. Del mismo modo se esforzó Mónica en ganar a su marido Patricio “para Dios no hablándole de vos sino por sus virtudes”. Y recuérdese la palabra impaciente del obispo al que Mónica consultó en el periodo maniqueo de Agustín: “¡Es imposible que perezca el hijo de lágrimas como las tuyas!”. La correspondencia del obispo de Hipona descubierta últimamente contiene dos cartas a Firmo, gran lector de la Ciudad de Dios, que no mostraba ninguna prisa por dar el paso del bautismo y a quien se exhorta a seguir el ejemplo de su mujer y entrar así en la Iglesia: “Pues si es difícil, considera que ya lo ha hecho el más débil de los dos sexos; si es fácil, no hay razón para que no lo haga también el más fuerte”.

Había que ir más lejos aún, y a veces también en eso mostrarán las mujeres el camino. Como Melania la Vieja obtuvo la curación de Evagra y su regreso al proyecto de vida de anacoreta, llegada a Italia desde Jerusalén: “Encontró al bienaventurado Aproniano, hombre de gran valor, que era pagano: le enseñó la doctrina *[katéchese]* y lo hizo cristiano; y lo persuadió de que guardara

continencia con su mujer, su sobrina, Avita. Con sus consejos, dio fuerzas a su nieta Melania y a su marido Piniano, y enseñó la doctrina a su nuera Albina, la mujer de su hijo; después, habiendo decidido a todos a que vendieran lo que poseían, los sacó de Roma y los condujo al puerto noble y sereno de la vida”.

Ayer y hoy

Puesto que las mujeres han sido despojadas de su historia, resulta tentador recrear una, a imagen y semejanza de sus actuales aspiraciones. Es precisamente lo que hacen muchos libros, de cuyas buenas intenciones no caben dudas. Así, Françoise d'Eaubonne escribe su libro titulado Les femmes avant le patriarcat, *para que "las militantes de los Movimientos de Liberación dejen de cantar 'Nosotras, las sin pasado, las mujeres… Nosotras, que no tenemos historia' y para que las jovencitas que, maravilladas, descubren el feminismo, conozcan a sus heroínas, sus odas, sus mitos, sus antiguos combates". Pero el mundo antiguo es uno de los sitios privilegiados de esta proyección existencial. En Creta, en Éfeso, en Esparta, es donde se sitúa una época en que las mujeres tenían un papel de primer orden. Esta nueva mitología podría provocar una sonrisa, pero descansa en premisas cuya influencia se hace sentir mucho más allá de los grupos feministas, como muestra la investigación en torno a* Mutterrecht, *de Bachofen. Tal vez sirva incluso como coartada a los "historiadores serios" de la Antigüedad que, en nombre de lo que se haya podido decir de las amazonas, se eximen con excesiva rapidez de leer e integrar en su historia de la Antigüedad las investigaciones acerca de las diferencias entre los sexos. Hacer la autopsia del mito del matriarcado y escribir la historia de las mujeres: he aquí dos caras inseparables de una misma moneda.*

P. S. P.

Bachofen, el matriarcado y el mundo antiguo: reflexiones sobre la creación de un mito

Stella Georgoudi

Una tierra vasta, sedienta, inundada todos los años por las aguas desbordantes de un gran río: flujo vigoroso, impetuoso, que penetra en las sombrías y misteriosas entrañas de la tierra; mundo exuberante de plantas, una vegetación de pantano, rica y desordenada, que surge con inmensa profusión de esa unión de agua y gleba, de ese matrimonio de la tierra egipcia y el Nilo. He aquí la imagen fuerte, la imagen principal en la que se ha inspirado Johann Jacob Bachofen (1815-1887), el jurista suizo, apasionado de la filología, que ha querido elaborar una teoría sobre los orígenes de la vida física, la interpretación de los mitos, la esencia de esa época lejana en que situaba el reino del "derecho materno", el poder *(kratos)* de las mujeres, en resumen, la ginecocracia. Esta época perdida en la noche de los tiempos, estadio originario de la humanidad, ha movilizado todo el ardor y todo el saber científico de Bachofen, quien la ha descrito, analizado y defendido en una obra fundamental que lleva el revelador título de *Das Mutterrecht* (El derecho materno), con el subtítulo de *Investigación sobre la ginecocracia del mundo antiguo, según su naturaleza religiosa y jurídica*. Basilea, 1861.

Que Egipto haya servido como fundamento para la construcción teórica de Bachofen se debe ante todo a Plutarco y su tratado sobre *Isis y Osiris*, obra de acusada resonancia platónica, escrita alrededor del año 120 d.C. La ilustración que ofrece Plutarco del mito egipcio, en conjunción con la imagen que proporciona la tierra de Egipto, con las crecidas y las bajantes del Nilo, ha suministrado a Bachofen los elementos esenciales de un escenario que él ha adaptado e interpretado según sus orientaciones ideológicas propias.

El escenario general

Sólidos esqueletos sostienen el edificio que se levanta sobre la escena del mundo. Se trata de dos principios estrechamente ligados y profundamente antagónicos: el principio femenino que, en Egipto, se encarna en la diosa Isis, esa “Madre” suprema que no es sino la Tierra fértil; y el principio masculino, cristalizado en la figura de Osiris, hermano y esposo de Isis, que se identifica con el Nilo, con el poder masculino y fecundante de las aguas.

De esas dos entidades vitales, una, la “femenina”, forma, según Bachofen, el “receptáculo” corporal, la “materia pasiva” de los nacimientos, la nodriza de todas las cosas, el elemento “telúrico” puro. Mientras que la otra, la “virilidad fecundante”, constituye la energía “humedecedora” activa, la simiente que engendra, el elemento inmaterial, no corporal, expresión de una espiritualidad pura. A todo lo largo de *Mutterrecht* contará Bachofen la historia apasionada y apasionante de esos dos protagonistas cuyas relaciones conflictivas rigen la vida de los hombres. Pero, como muestra el ejemplo de Egipto, al comienzo de esta historia, en los tiempos primordiales, Isis prima sobre Osiris, la Madre impone su ley física y su culto, el seno materno “estrecha”, encierra, mantiene subordinado al “fluido generador”. Por tanto, no había nada más natural que la promoción de Egipto a la categoría de estereotipo, de país modelo de “ginecocracia”, de patrón para evaluar las costumbres de otros pueblos. Promoción que no se ha visto desautorizada a continuación, puesto que más de cuarenta años después de la aparición de *Mutterrecht,* el “grupo francés de estudios feministas” definía a Egipto como el “asiento duradero y el último asilo del matriarcado”.



En esta crátera (vasija griega de grandes dimensiones) ática de figuras rojas una hetaira toca la flauta doble. Probablemente pertenece al pintor de Nikias, siglo V a.C. Madrid, Museo Arqueológico Nacional.

Derecho materno, *ginecocracia* ("poder de las mujeres), *matriarcado* (literalmente, "poder de las madres"): obsérvese que aunque el "matriarcado" se considera en general como el gran descubrimiento de Bachofen (comparable, para algunos, al descubrimiento de América por Cristóbal Colón…, el término, como tal, no se encuentra en su obra. Bachofen utiliza, a menudo una junto a la otra, las expresiones "derecho materno" y "ginecocracia", sin establecer una clara distinción entre ellas. Sin embargo, no cabe duda de que, para él, la combinación de estas dos expresiones remitía a un conjunto de hechos sociales y jurídicos que presentan dos aspectos indisociables:

La preponderancia, incluso la superioridad de la mujer, tanto en el marco de la familia como en el de la sociedad.

El reconocimiento exclusivo de la ascendencia materna (lo que en lenguaje antropológico se llama filiación matrilineal) asociada al derecho de sucesión limitado a las hijas.

El término "matriarcado", forjado hacia el final del siglo XIX sobre el modelo del término "patriarcado", tiene la ventaja de cubrir por sí solo estos dos aspectos fundamentales, que es, a no dudarlo, lo que le ha dado su gran notoriedad, tanto entre los partidarios como entre los adversarios de Bachofen.

La teoría del matriarcado

En lo esencial, ¿qué es lo que dice esta teoría del "matriarcado" que elaborara Bachofen? ¿Cuáles son sus principios y sus leyes? No es fácil responder a esta

pregunta. Esta voluminosa obra que algunos consideran un libro "místico", a medias poesía, a medias ciencia, de lectura difícil y "arduo acceso", está plagada de contradicciones, de repeticiones, de desarrollos superfluos y excesivamente largos. Es esto lo que, en parte, explica la paradoja de que *Mutterrecht* sea una obra mucho más nombrada que leída, paradoja que vuelve a encontrarse en el caso de *El origen de las especies*, de Darwin, y en el de *El capital,* de Marx.

A través de la "prosa romántica" de Bachofen descubrimos los aspectos más generales del esquema explicativo que no sólo apunta a establecer los "hechos históricos", sino también a comprender "el origen, el desarrollo y el fin de las cosas". Los pueblos son organismos que se asemejan a los individuos. Para "germinar", para llegar a la madurez, necesitan la guía de una mano firme, "orientadora", que no puede ser otra que la mano tranquilizadora y autoritaria de la Madre. Así pues, los orígenes de la humanidad estarían presididos por el signo y la supremacía de una sola fuerza: la Mujer, o más bien el cuerpo materno que da a luz, a imitación de la acción de la Madre original, la Tierra. Esta era de la maternidad triunfante es una era completamente dominada por la "materia" y las "leyes físicas" de la existencia. A partir de Platón y Aristóteles —según Bachofen—, se identificaba a la mujer con la materia bruta, con la *hulé*, llamada "madre", "nodriza", "asiento" o "lugar" de la generación.

El heterismo de Afrodita

Sin embargo, según el procedimiento dualista característico del método de Bachofen, esta infancia del género humano ha pasado por dos etapas sucesivas, a las que corresponden dos tipos diferentes de maternidad, dos formas distintas de materialidad. La etapa inferior, la más primitiva, conoció una "vida telúrica" sin restricción ni freno, un "materialismo" profundamente ctónico. Es el apogeo del "derecho natural" *(ius naturale)* puro, cuyas manifestaciones más espectaculares pueden verse, por una parte, en las relaciones sexuales no sometidas a regla ni orden alguno y que, exuberantes, dan lugar a una suerte de "promiscuidad animal" a pleno día; y, por otra parte, en una flora lujuriosa, una vegetación espontánea, fruto de la caótica fertilidad de las marismas.

Esta etapa, que Bachofen bautizó como *Hetärismus* (del griego *hetaira,* cortesana) es completamente extraña al matrimonio. Los hijos no reconocen padre alguno, son "sembrados al azar" *(spartoi),* semejantes a las "plantas de pantano" que sólo surgen de la materia materna. Es la etapa de libertad ilimitada, de ausencia de posesiones individuales o de derechos privados, es la era de vida nómada, en que los seres humanos sólo están unidos por el "deseo afrodítico".

Por lo demás, en el plano cultual, domina Afrodita, una diosa que, según Bachofen, se opone ferozmente a la unión conyugal.

La ginecocracia de Deméter

En la segunda etapa, la "materialidad sensualista" del heterismo afrodítico se transforma en un "materialismo ordenado" que encuentra su imagen en dos instituciones importantes, colocadas bajo el signo de Deméter: el matrimonio y la vida agrícola. Esta etapa, que Bachofen califica de "cerealero-conyugal", al preservar el marco material-maternal del periodo precedente, se mantiene todavía en el mismo marco de las "leyes naturales", pero da "un nuevo impulso hacia una moralidad más elevada" y lleva consigo una ley más alta, que se extiende a todas las esferas de la vida y puede designarse como el *derecho materno conyugal*. La agricultura se erige en modelo del matrimonio humano; la espiga y el grano de trigo, en símbolos sagrados de la maternidad y de sus misterios.

La Tierra *(Gea)* ya no es una madre en sentido universal, ilimitado, absoluto, sino que debe su maternidad al contacto con quien puede "arar, sembrar, plantar, trabajar la tierra" (todos, según Bachofen, actos masculinos) y a quien finalmente da ella los frutos de sus entrañas. Por su lado, la mujer, que no hace sino imitar a la Tierra, se convierte ahora en madre gracias a una unión exclusiva con un hombre al que debe permanecer fiel. Puesto que el matrimonio es un misterio de Deméter, la mujer presta juramento de fidelidad conyugal ante esta diosa y su hija Core.

Sin embargo, la presencia más activa e indispensable del hombre, así como la institución misma de lo que se podría llamar "monogamia demeteriana" —que anticipa en cierta manera las restricciones de la monogamia patriarcal—, no rompen en absoluto la prioridad que esa etapa asigna a la mujer fecundada sobre el varón fecundante. Todo lo contrario: la fuerza procreadora masculina se inclina ante el derecho más elevado de la materia que concibe y da la vida. La mujer, en tanto réplica humana de la tierra cerealera, tierra que reviste un acusado carácter sagrado *(sanctitas)*, adquiere mayor importancia aún en el contexto "mágico-religioso" en que se expande la agricultura. Durante toda esta fase de la existencia humana, la religión desempeña un papel primordial. Y como no hay otro ser más profundamente religioso que la mujer, ese presentimiento íntimo de la divinidad es lo que, según Bachofen, otorga al sexo femenino una autoridad y un poder irresistibles. En realidad, en esta etapa demeteriana es cuando se desarrolla la verdadera *ginecocracia*, cuando se ejerce plenamente la

dominación de la Madre, tanto sobre la familia como sobre el Estado. Se ha entrado en la era de un matriarcado totalmente positivo.

¿Por qué y cómo se ha producido este tránsito del heterismo de Afrodita a la ginecocracia de Deméter? Bachofen atribuye la causa de este tránsito a la promiscuidad primitiva en que el varón, físicamente más fuerte y reacio a conformarse a las limitaciones maternales, abusa sexualmente de la mujer, "llevándola hasta la misma muerte con su lubricidad". La mujer, que siente la imperiosa necesidad de una vida regulada, de una "civilidad más pura", se rebela contra la violación de sus derechos, se hace Amazona y opone al varón una resistencia armada. En su versión bachofeniana, el "amazonismo" es un estado transitorio necesario para la evolución de la humanidad. A pesar de las "depravaciones salvajes" de que se le ha acusado, expresa "la rebeldía de la maternidad que opone su derecho superior a las violencias sexuales de los machos" y lleva intrínseco el germen de la etapa demeteriana. La Amazona abandonará su vida belicosa y nómada para reencontrar su vocación natural: la maternidad en el marco del matrimonio y de la sedentariedad.

Del "heterismo" a la fase demeteriana, pasando por el "amazonismo" aun cuando el movimiento se opere en el mismo marco de los "derechos de la materia". Bachofen considera el "heterismo" y el "amazonismo" como "dos formas degeneradas del sexo femenino". Por otra parte, significativas diferencias distinguen la mujer de Afrodita y la Amazona, por una parte, de la mujer de Deméter, por otra parte. Por ejemplo, en las primeras, el *ius naturale* domina en su máxima extensión, tal como en el mundo animal; en la última, en cambio, se ve restringido por la institución positiva del *matrimonium*. Otro ejemplo en el plano simbólico y cultual: las dos caras de la Luna. La Amazona otorga al astro nocturno una naturaleza siniestra, austera, hostil a toda unión duradera, una cara con el gesto de la muerte, que personifica la nefasta Gorgona, mientras que la mujer demeteriana concede a ese astro una naturaleza mixta, andrógina (pero con predominio del elemento material-femenino) y considera la unión cósmica de la Luna y el Sol como el prototipo del matrimonio humano.

El advenimiento del derecho paterno

Fueran cuales fuesen las divergencias entre las distintas formas del "predominio materno", éste, según Bachofen, marca las etapas más primitivas de un vasto desarrollo histórico del que constituyen sus grados inferiores. Este desarrollo lleva inevitablemente —observa Bachofen— a la transición más importante en la historia de la relación de los sexos: la exclusión del principio

materno en beneficio del principio paterno, la desposesión considerada como un progreso capital. Al liberarse de la Madre y de sus costumbres ginecocráticas, el hombre, niño hasta entonces, se convierte en adulto porque se hace cargo de la misión más hermosa reservada al ser humano. Los pueblos atraviesan el umbral de su infancia para ingresar en la edad madura y responsable. Es el advenimiento del reino del padre, del "derecho paterno" (Bachofen, al igual que ocurre con el término "matriarcado", tampoco emplea el de "patriarcado").

Sin embargo, la emancipación del hombre no se realiza de golpe, sino a través de tres etapas simbolizadas por el recurso del Sol. En el amanecer, el "hijo radiante" todavía está dominado por el principio materno. Cuando el astro se halla en el cenit, el hombre alcanza una paternidad victoriosa y resplandeciente. En el terreno religioso, es la era de Dioniso, la realización de la "paternidad dionisiaca" en que el padre debe estar siempre en busca de la mujer para dar en ella nacimiento de la vida. En un primer momento, Dioniso se alía con la mujer de Deméter y es el enemigo de las mujeres Amazonas que se niegan a inclinarse ante la superioridad de su naturaleza macho-fálica. Pero, mediante un "brusco viraje", las mujeres guerreras, vencidas por la seducción irresistible de Dioniso, formarán la "guardia irreductible del héroe". He ahí un cambio radical que, según Bachofen, demuestra "la dificultad, inherente a la naturaleza femenina, para comportarse con moderación y medida". Convertido en "el dios de las mujeres", en el dios de la voluptuosidad carnal y el impulso místico, Dioniso incitará a retornar al heterismo afrodítico de antaño. Esa transformación de la "ginecocracia demeteriana" en "ginecocracia dionisiaca" muestra, a juicio de Bachofen, la fragilidad y la precariedad de la victoria del padre.

Para consolidar esta victoria es menester que el principio paterno se libere de todo vínculo con la mujer, que la paternidad adquiera un carácter puramente espiritual. La realización de este proyecto es la obra de dos potencias: el Apolo de Delfos y, sobre todo, el Estado romano en tanto imperio masculino. Según el sistema romano, sólidamente apoyado en su estructura jurídica y su constitución política, ha sabido rechazar victoriosamente todos los ataques lanzados por el principio materno que trataba de reconquistar, por la vía de la religión, lo que había perdido en el dominio del Estado. Y esto, concluye Bachofen, prueba "cuán difícil es para el hombre de todos los tiempos y de todas las religiones liberarse del peso de la naturaleza material y alcanzar el fin supremo de su destino, a saber: la elevación de esa existencia terrestre hasta alcanzar la pureza de la paternidad divina".

Pero el peligro no queda completamente a nuestras espaldas: más que un

retroceso, la restauración de “la era de las Madres” hundirá a la humanidad en la bestialidad.

Ya ignorada, ya discutida, aprobada o elogiada, la obra de Bachofen sobre el “derecho materno” y la “ginecocracia” sigue siendo el punto de partida de toda historia del matriarcado. Además de la influencia que ha ejercido —y que debiera evaluarse mejor— sobre el campo psicoanalítico, aún sirve de referencia a un cierto pensamiento marxista o marxistizante demasiado fiel a la acogida entusiasta que Engels brindó a *Mutterrecht*, cuya publicación constituía por sí misma “toda una revolución”. “El descubrimiento del estadio matriarcal primitivo”, escribía Engels, “en tanto etapa anterior a la patriarcal, tiene para la humanidad la misma significación que la teoría de la evolución de Darwin para la biología, el mismo valor que para la economía política tiene la teoría de Marx sobre la plusvalía”. Tampoco habría que descuidar el apoyo que ha recibido la ginecocracia de Bachofen de parte de ciertos movimientos feministas contemporáneos. En realidad estos movimientos, para probar la existencia histórica de un “matriarcado” originario, apelan menos a los escritos de Bachofen —casi siempre ignorados o mal leídos— que a una suerte de “vulgata” bachofeniana, simplista y más bien falsa.

Bachofen y la historia de las mujeres antiguas

Las ideas capitales

De las ideas y las concepciones básicas que han precedido la elaboración de *Mutterrecht* enumeraremos las que volvemos a encontrar —ya sea en copia fiel, ya sea reelaboradas y desarrolladas— en el campo de los estudios que versan sobre la Antigüedad y que, en distinta medida, han tenido repercusión en el modo de escribir la historia de las mujeres antiguas. Helas aquí:

—El evolucionismo etnológico que cree en una evolución *unilineal* de las sociedades humanas, según un movimiento que va de la “vida salvaje” (o de la “barbarie”) a la civilización, de lo más bajo a lo más alto, de lo más simple a lo más complejo. Esta teoría se asocia en Bachofen a un “modelo cíclico”, como demuestra el retroceso que, según él, afecta a ciertas sociedades.

—La concepción, marcada, al parecer, por una fuerte impronta hegeliana, según la cual el paso de una etapa a otra sólo se realiza a través de la confrontación violenta de dos principios opuestos, en este caso, el “principio

femenino” y el “principio masculino”. En torno a estas relaciones conflictivas entre hombres y mujeres se organiza toda una serie de parejas antitéticas: naturaleza/cultura, materia/espíritu tierra (y luna)/sol, oscuridad/luz, Oriente/Occidente, Afrodita/Apolo, izquierda/derecha, muerte/vida, etc.

—La valorización de la religión, que el fundador del “matriarcado” consideraba causa primera del desarrollo de los pueblos, como la palanca única y poderosa de toda civilización. Pero si en el amanecer de la humanidad la mujer ha ejercido la mayor influencia sobre el sexo masculino, ello se debe precisamente a su innata inclinación por lo divino, lo sobrenatural, lo maravilloso, lo irracional. La base del matriarcado, en última instancia, es religiosa. De allí la importancia de la imagen arquetípica de una Gran Madre, de una Gran Diosa, de una Tierra-Madre, elevada figura simbólica del “reino materno”, con la que se identifican casi todas las divinidades femeninas del mundo antiguo.

—El presupuesto axiomático, al que Bachofen y sus defensores acuden una y otra vez, según el cual el mito funciona en tanto historia, la tradición mítica constituye un inmenso espejo en el que se reflejan fielmente las realidades del pasado, y es el testimonio más auténtico, la manifestación más directa y verídica de las épocas primitivas.

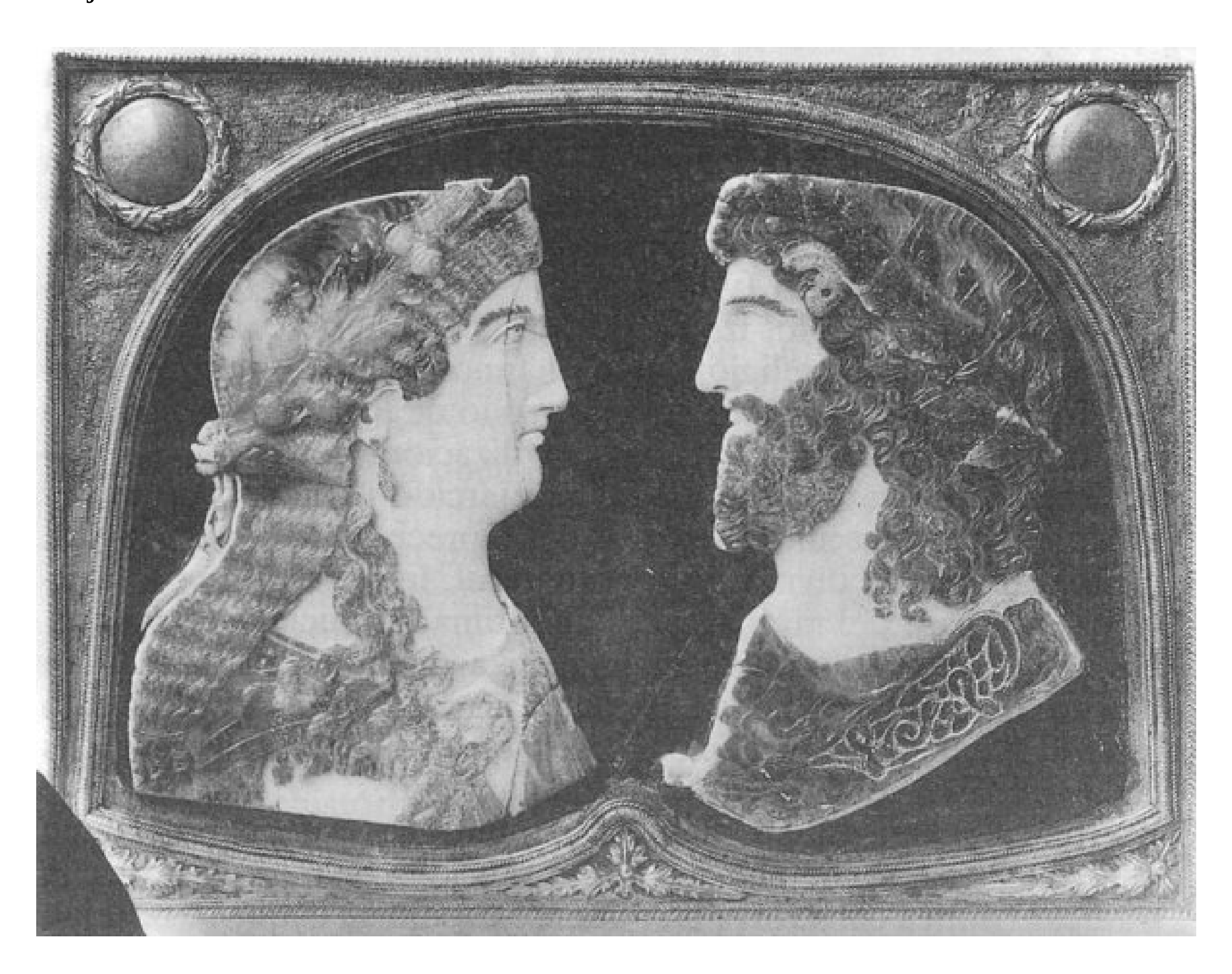
—Por último, la certeza de los partidarios del matriarcado acerca de que los sistemas matrilineales eran obligatoriamente los más primitivos, certeza que ha llevado a la confusión, incluso a la identificación entre, por una parte, matrilinealidad y matrilocalidad y, por otra parte, matriarcado.

Veamos ahora algunos ejemplos precisos de las consecuencias de las teorías de Bachofen en el dominio de la historia antigua.

La reconstitución de los primeros tiempos griegos

Convencido de que las formas ginecocráticas dominaron la aurora de toda civilización, Bachofen ha descrito minuciosa y pacientemente un gran fresco de países, pueblos y *tribus* que, de la península Ibérica a India, de Escitia a África, habrían sido testigos de ello. En esta descripción, países reales como Licia, Creta y Egipto, se codean con pueblos cuya existencia histórica es objeto de discusión, como los pelasgos y los minios, y con grupos francamente míticos como los feacios y los telebeos. Ciertos representantes de este régimen ginecocrático se extienden fuera de la Grecia propiamente dicha, mientras que otros pisan suelo griego, como los etolios, los arcadios o la gente de Élide, la región que, al oeste

del Peloponeso ocupa, según Bachofen, “un lugar destacado entre los países ginecocráticos”, como lo demuestran “su religiosidad, sus fiestas y el espíritu conservador de su pueblo, tanto desde el punto de vista civil como desde el religioso”. Exploración en el espacio y en el tiempo: “La Antigüedad clásica bien conocida” es relegada a un segundo plano en beneficio de los periodos más remotos, en los que, como ya hemos visto, era posible contemplar la gran Madre. Así, entre los griegos, la ginecocracia originaria es herencia de los “bárbaros”, que son “los primeros habitantes prehelénicos de Grecia y de Asia Menor, de los pueblos migratorios que representan el comienzo de la historia antigua”, los carios, los léleges, los caucones, los pelasgos… Estos pueblos han dejado detrás de ellos “vestigios reconocibles” del sistema “matriarcal”, vestigios preservados sobre todo gracias a sus fundamentos religiosos. Justamente a partir de esas “sobrevivencias” que se han señalado tanto en el mundo griego como allende sus fronteras se puede, a juicio de Bachofen, reconstituir el sistema universal en su conjunto.



Retrato de un emperador y una emperatriz confrontados, caracterizados como Zeus-Ammón y Hera-Isis. Panel de piedras preciosas, siglo III d.C. Londres, British Museum.

Tibia acogida

Este ambicioso proyecto de reconstitución de Bachofen no ha encontrado una acogida globalmente favorable entre los helenistas. Algunos de ellos apenas si han mencionado la construcción de Bachofen, o hasta la han ignorado voluntariamente. Por ejemplo, Arthur Bernard Cook, en su obra monumental sobre Zeus, verdadera enciclopedia de la religión griega, sólo remite una vez a *Mutterrecht*, para referirse de inmediato a los que "desaprueban la existencia del derecho materno en la Grecia arcaica". Por su parte, Martin P. Nilsson, el historiador "acreditado" de la religión griega, despacha en una simple nota las "mutterliche Spekulationen" (especulaciones matriarcales) de Bachofen y remite al lector a las críticas formuladas por H. J. Rose a las "pretendidas pruebas" del derecho materno en la Grecia "prehistórica", que, de todas maneras, no debe confundirse con la "ginecocracia". En ese mismo linaje, Walter Burkert, el autor del reciente tratado sobre la religión griega, llama la atención sobre los peligros de un dualismo sistemático que opone, de un lado, el elemento "indoeuropeo" (ligado a lo masculino, a lo olímpico, al Cielo, al espíritu, al patriarcado) y, del otro lado, al elemento no indoeuropeo (asociado a lo femenino, lo ctónico, la Tierra, la pulsión, el matriarcado). El "derecho materno propiamente dicho" —observa Walter Burkert— no ha sido demostrado en ningún sitio en el Egeo ni en el Oriente Próximo prehistóricos. "No desempeña ningún papel para el historiador de la religión griega, a pesar del mito de Bachofen y de la ortodoxia de Engels.". Del mismo modo, W. K. Lacey, que estudia la familia en el mundo griego, se niega a tomar en consideración teorías que le parecen basadas en "premisas totalmente falsas, como la organización matriarcal de la sociedad".

La utilización de Bachofen por los helenistas

No obstante, algunos helenistas se han alineado del lado de las concepciones bachofenianas, tanto más cuanto que nociones tales como "filiación matrilineal", "sistema matriarcal", "derecho materno", "ginecocracia", forman parte también del discurso de ciertos antropólogos. Hasta se puede decir, de acuerdo con H. J. Rose, que al comienzo del siglo XX hubo una mayoría de personas que, dando con ello prueba de un buen espíritu evolucionista, creían en la prioridad temporal del "derecho materno" como "estadio necesariamente anterior al derecho paterno". Para ciertos especialistas en religión griega, esta prioridad se encarna

sobre todo en la “augusta” figura de la “Gran Diosa”, llamada también “Diosa-Madre”, “Gran Madre”, “Tierra-Madre”. Buena cantidad de estudiosos, evoquen o no a Bachofen, ha aceptado esta idea general —y a menudo confusa— de una divinidad femenina, señora de la naturaleza, que domina el espacio prehistórico o prehelénico de los países mediterráneos. Así han hecho, por ejemplo, W. C. C. Guthrie y Jane Harrison.



Una representación tardía de la diosa Diana, deidad romana cuya iconografía deriva de la Ártemis griega, que desde los siglos VII y VI a.C. ya aparece como cazadora, armada de arco y flechas. Pintura mural. Siglo III d.C. Roma, catacumbas de Via Libenza.

Jane Harrison fue una eminente representante de lo que daría en llamarse “la Escuela de Cambridge”, cuyo “helenismo antropológico”, ciertos especialistas de la Grecia antigua han juzgado peligroso. Reconoce a *Mutterrecht* el valor de ser “la colección más completa de hechos antiguos” que prueban las “sobrevivencias” de las “condiciones matriarcales” en los mitos griegos. En dos obras que se han convertido en clásicos, Jane Harrison hace suya la dicotomía entre matriarcado y patriarcado y explora el conflicto entre orden social antiguo

y orden social nuevo tal como “se refleja en mitología griega”. Pues, a instancias de Bachofen, piensa la autora que el mito es una “proyección” de un pasado real. Sin embargo, Jane Harrison objeta que esta forma primitiva de sociedad no es “matr*iarcal*”, sino “matr*ilineal*”, pues en ella no es la mujer “la fuerza dominante”, sino “el centro social”, posición que debe a su condición de madre, de “nodriza de hijos”. Harrison encuentra este modelo en la figura divina de la diosa curótrofa, la que alimenta a los *kouroi, los* hombres jóvenes.

También sobre el juego de lo matriarcal y lo patriarcal construyó Karl Kérényi su estudio sobre Hera y Zeus, en busca de imágenes arquetípicas del Padre, la Madre, el Esposo, la Esposa. Este esquema bipolar le permite definir el surgimiento de la “familia divina olímpica” y sus correlaciones con un “pasado matriarcal”.

Sin embargo, ningún helenista ha mostrado mayor fervor en la defensa de la teoría del matriarcado que Georges Thomson. Este sabio, gran conocedor de la literatura griega, adepto a una ortodoxia marxista, ha retomado y desarrollado la argumentación de Bachofen, aunque revisándola, corrigiéndola y completándola mediante la lectura de Engels y como ayuda “de los principios del materialismo histórico”. Su “reinterpretación de la herencia de Grecia a la luz del marxismo”, según sus palabras, exigía el estudio de fases sucesivas de evolución. En el centro de su problemática se encuentra la Grecia prehistórica, una Grecia cuyo carácter “matriarcal” jamás puso en duda. De esta manera, Thomson encuentra en un lugar destacado a la Diosa-Madre con sus diversas formas, que cristalizan en ciertas figuras de divinidades “matriarcales”, tales como Deméter, Atenea Ártemis, Hera. La desaparición de este mundo matriarcal ha dejado sus huellas por doquier. De allí proviene esta tenaz busca de “supervivencia”, que es un refuerzo para identificar “todos los lugares en los que el derecho materno ha imperado el tiempo suficiente como para entrar en la luz de la historia”.

En ese recorrido que, sin ninguna ambigüedad, conduce de la Madre al Padre, del matriarcado al patriarcado, algunos helenistas han seguido las huellas de Thomson. Entre ellos, R. F. Willetts, que trabaja esencialmente en la Creta Antigua, se interesa por la transición “obligatoria” de un sistema matrilineal a un sistema patrilineal y describe un matriarcado primitivo agrario ligado a la figura dominante de la Gran Madre en la época minoica. Si bien Willetts es favorable al matriarcado, apenas alude a Bachofen con una cita de la edición de 1861 de *Mutterrecht* en la bibliografía, y no se refiere siquiera a la tercera edición de la obra, de 1948, preparada de modo ejemplar por el equipo de Karl Meuli. La misma actitud de irrespetuosa ligereza para con el fundador del “derecho

materno” se encuentra también en otros partidarios de la teoría del matriarcado. Así, Kaarle Hirvonen explica la “cortesía homérica” respecto de las heroínas y las mujeres en general, sin citar a Bachofen, con la hipótesis de un “matriarcado egeo” cuyas sobrevivencias el propio Homero, a pesar de su total adhesión al patriarcado de su época, no habría podido escamotear. Y lo mismo ocurre en el estudio más reciente de C. G. Thomas, en que el autor retoma, considerándolo adquirido y demostrado, el sistema “matriarcal” de la sociedad minoica, ineluctablemente dominada en el plano religioso por la Diosa-Madre.

Sin embargo, Bachofen encuentra su verdadero cantor oficiante en la persona del filólogo griego Panagis Lekatsas, quien ha consagrado su vida a hacer conocer del modo más fiel posible la teoría bachofeniana en la Grecia de hoy día. Para P. Lekatsas, que escribe en 1970, la existencia de un “estadio matriarcal de la humanidad”, estadio inventado por ese “hombre genial” que fue Bachofen, ha sido demostrado de manera “irrevocable”. En resumen, la obra de Bachofen ha dejado detrás de ella una vulgata que resurge periódicamente en la historia antigua y que proporciona las mismas “pruebas” de la existencia del matriarcado, pruebas que se refieren siempre a los mismos temas. Todo discurso, si se comprende e interpreta en primer grado, puede aportar esas “pruebas”, ya se trate de un discurso arqueológico, mítico, histórico o trágico, como veremos rápidamente a continuación.

Pruebas y contrapruebas

Arqueología

Así, la arqueología parece venir a apoyar la teoría de la “ubicua” Diosa-Madre minoica, pretendido signo de un matriarcado prehelénico, al dar cuenta, por una parte, hasta de la menor representación femenina en frescos, sellos, piedras preciosas cretenses, y por otra, del descubrimiento, en Creta, de mutiplicidad de figurillas de mujeres que datan sobre todo de la época neolítica. Este argumento resurge una y otra vez a pesar de las serias objeciones que contra la interpretación uniforme de esas imágenes femeninas se han formulado hace ya mucho tiempo. En efecto, es posible que no representen una sola diosa, sino diferentes divinidades, e incluso seres humanos, y no se puede excluir la existencia de un sistema politeísta en la época minoica. Además, el significado de estas estatuillas depende del estudio que se realice conjuntamente de ídolos masculinos, menos numerosos, y de la gran cantidad de figurillas de sexo indeterminado, o asexuadas. La religión minoica, en palabras de Nilsson, es “un

gran libro de imágenes sin texto”. Deducir la existencia de una sociedad matriarcal de esas imágenes privadas de leyendas, hacer historia únicamente a partir del lenguaje iconográfico, constituye una vía azarosa que sólo concluye en “evidencias” engañosas.

Relatos míticos

Una vía análoga se apoya en relatos míticos y pretende explicar el origen del nombre de Atenas en términos de conflicto “histórico” entre régimen matriarcal y régimen patriarcal. Fue en tiempos de Cécrope, el rey primordial de Ática —cuenta el mito—, cuando estalló una disputa entre Atenea y Posidón por la denominación y la posesión del país. Tras consultar al oráculo de Delfos para zanjar la querella, el rey convocó a una asamblea de la que formaron parte “los ciudadanos de ambos sexos”, pues “en este país era entonces costumbre que las mujeres intervinieran en las votaciones públicas”. Los hombres se inclinaron a favor de Posidón; las mujeres, de Atenea. Y “como hubo un voto más del lado de las mujeres”, Atenea venció, lo cual provocó la cólera de Posidón y la venganza de los hombres: a partir de entonces, las mujeres “perderían el derecho de voto, ninguno de sus hijos llevaría su nombre, no se las llamaría atenienses”.

Para los defensores del matriarcado, la interpretación de este relato no deja sombra de duda. Puesto que el mito traduce “tan claramente… la unidad de las relaciones humanas, relaciones económicas, políticas, sociales, de reproducción”, como pretende G. Thomson, no hay aquí otra cosa que la ilustración de la victoria de un sistema patriarcal naciente sobre una sociedad matriarcal en declinación. Por satisfactoria que pueda parecer a quienes transforman los mitos en crónicas de etapas históricas, esta explicación es incapaz de explicar la complejidad del discurso mítico. Son varios los interrogantes que plantea el conjunto de la biografía de Cécrope y que no hallan sitio en este limitado esquema de estadios sucesivos. Ante todo, el papel de Cécrope, que ciertas versiones del mito presentan como un héroe civilizador, inventor del matrimonio monogámico, contrariamente al modelo bachofeniano, en el cual dicha invención corresponde a la Deméter matriarcal. También está el problema de la doble naturaleza de Atenea, divinidad femenina, pero también hija sin madre, íntegramente volcada del lado del padre Zeus. O incluso la cuestión de la filiación: ¿qué es exactamente lo que el mito quiere contar? ¿Se pasa, como a menudo se dice, de un estado de “promiscuidad” y de filiación matrilineal a la filiación patrilineal? ¿O es que, durante el reinado de Cécrope, tiene lugar el paso de una filiación *bilateral,* en la que se toman en cuenta el

nombre de la madre y el del padre, a una filiación exclusivamente fundada en la ascendencia paterna? Filiación bilateral que muy bien pudo haber fundado Cécrope, puesto que inventó "las dos naturalezas", la paterna y la materna, y enseñó que cada ser tenía una madre y un padre (invención que le habría valido el sobrenombre de *diphués*, "doble naturaleza"). Finalmente, ¿qué sentido asumía para los atenienses el mito de origen de su ciudad, mito que, en último término, cuenta la derrota de las mujeres en el nivel político y social y recuerda los privilegios de los que ellas gozan no *antes* de la época de Cécrope, como quiere G. Thomson, sino *durante su* reinado, un reinado que había "conducido a los hombres del estado salvaje a la suavidad de las costumbres"?

Historia

Si se toma el mito como historia, con tanta mayor razón hay que creer al pie de la letra en la palabra de un historiador… Es lo que, sin vacilación, han hecho los partidarios de la fase ginecocrática, al fundar en un pasaje de Heródoto el matronimato y el así llamado "matriarcado de los licios" (I, 173): "Sus costumbres [se trata de los licios] son, en parte, cretenses, y en parte, carias. He aquí una que les era propia y en la que no tienen nada en común con ningún otro pueblo: no se designan por el nombre del padre, sino por el de la madre. Si uno de ellos pregunta a un vecino quién es, el interrogado trazará su genealogía por el lado materno y enumerará los antepasados femeninos de su madre".

Ha bastado que Simon Pembroke estudiara juiciosamente las inscripciones de Licia para que todos los argumentos "bachofenianos" sobre la filiación matrilineal de los licios —tantas veces repetidos— saltaran por los aires, arrastrando con ellos la famosa ginecocracia licia. Pero también ha sido menester que se reexaminara el discurso de Heródoto, que se planteara la cuestión del etnógrafo y del historiador, que se reflexionara sobre la manera en que las *Historias* herodotianas representan a los bárbaros en relación con los griegos, en que describen las costumbres sexuales y matrimoniales de los "otros", a través de un *logos* (discurso) informado por las categorías del pensamiento griego.

Tragedia

Junto a los ejemplos de discurso arqueológico, mítico, histórico, que tanto ha explotado la teoría matriarcal, no podía faltar la palabra trágica, y muy particularmente la de Esquilo. Nadie de los que han seguido a Bachofen ha

dejado jamás de leer y de contar la *Orestíada* en términos de conflicto histórico entre un matriarcado que se va y un matriarcado que se impone. Desde este punto de vista, la trilogía de Esquilo sería el testimonio verídico que lleva en sí los ecos de una lucha encarnizada que en otros tiempos habría enfrentado las poderosas figuras ginecocráticas, semejantes a Clitemnestra o las Erinias, a las nuevas dinastías del régimen paternal, encarnadas por Orestes o Apolo. Esta lucha también habría visto inclinarse por el partido masculino a una Electra o una Atenea, representaciones de esas mujeres "matriarcales" que ahora se someten de buen grado al orden del Padre, reconociendo la superioridad de su derecho.

La fragilidad, la falsedad misma de esta lectura "histórica" de la tragedia ática ha quedado demostrada en múltiples ocasiones por estudios que, lejos de negar la dicotomía y la relación conflictiva entre el hombre y la mujer en la *Orestíada*, han puesto de relieve la riqueza de la problemática que la *Orestíada* ofrece al investigador de hoy. Han identificado y desarrollado un conjunto de temas que la reflexión esquileana teje con ayuda de la acción dramática y del discurso trágico a fin de pensar, en definitiva, la relación entre lo femenino y lo masculino, tanto en la organización de la ciudad como en el mundo natural y divino.

Creación de un mito

Desde hace unos años, hay estudios que parten en busca del hombre Bachofen y de sus teorías, no para "copiarlas", sino para someterlas a un examen historiográfico y antropológico. Se explora las orientaciones teóricas, las corrientes ideológicas, los procedimientos metodológicos que han determinado la construcción de la teoría del derecho materno. Gracias a estos trabajos quedan mucho más claros los defectos del sabio de Basilea, pero también su considerable aportación. Entre los aspectos constructivos, la revaloración de los mitos griegos no es precisamente el menos importante. Al explorar este material, Bachofen ha visto y descrito con acierto esa Mujer posesiva o reivindicativa de su poder que el pensamiento mítico de los griegos ha puesto tantas veces en escena: la Gea tenebrosa, poderosa en su saber profético; las Clitemnestras, las Danaides, las Lemnias, asesinas de hombres, las Amazonas guerreras, enemigas de los héroes griegos y que asaltan la ciudad ateniense; en resumen, ese elemento femenino primitivo, caótico, oscuro, desordenado, peligroso, que atormenta los sueños de los buenos ciudadanos.

Ciertos mitos griegos sitúan este elemento temible en los tiempos originarios y lo dotan de una potencia antigua y primordial. Relegar el amenazante poder de las mujeres a un revuelto tiempo originario, asignarle un lugar “prehistórico”, asociarlo a esos regímenes bárbaros —regímenes “ginecocráticos” caracterizados por la ausencia de leyes o de costumbres civilizadas— equivale, sin duda, a desembarazarse de él de una vez para siempre, a excluirlo irreversiblemente de la historia griega, e incluso de la historia a secas. Esta “realidad” que cuenta la leyenda no ha escapado a Bachofen y sus imitadores. Su error, sin embargo, consistió en creer en la simple palabra del hombre griego, persuadidos de que, “con el apoyo de los mitos”, reconocía su larga historia. Pero al proceder así han construido, involuntariamente, un relato mítico digno de convertirse a su vez en objeto de atención y de estudio: han creado el “mito del matriarcado”.

La historia de las mujeres en la historia antigua, hoy

Pauline Schmitt Pantel

La apelación de Stella Georgoudi a las teorías del *Mutterrecht* de Bachofen y de su evolución posterior en los estudios sobre la Antigüedad permite situar mejor el desarrollo de las investigaciones que versan sobre la historia de las mujeres, a la que estas páginas estarán dedicadas. No pasaré revista a todos los temas tratados, sino que, tomando una cierta distancia respecto de la producción de estos últimos años, trataré de centrarme en la problemática de 1989. La lectura de la producción reciente muestra con qué velocidad se desarrollan las ideas en este campo de estudio, ideas que se alimentan a la vez de los intercambios de investigadores helenistas y romanistas (los artículos se responden unos a otros con unos pocos meses de intervalo y por encima de las fronteras lingüísticas) y tal vez, sobre todo, de los intercambios entre disciplinas, por ejemplo, entre historia y antropología. La familiaridad con la producción antropológica e histórica global de que han dado prueba los autores que escriben sobre las mujeres en la Antigüedad es, a no dudarlo, un fenómeno generacional que afecta al conjunto de los estudios antiguos, pero que se debe también a que el tratamiento de este tema corresponda mayoritariamente a investigadoras-mujeres, específicamente interesadas por todo lo que se escribe en todos los dominios sobre su tema propio.

Es así como las direcciones que se han tomado en el campo de “la historia de las mujeres en el mundo antiguo” resultan indisociables tanto de la manera en que han evolucionado las investigaciones sobre mujeres en antropología y en historia, como de las cuestiones más vivamente discutidas hoy en día en historia antigua. Por esta razón agruparé estas pocas observaciones en dos momentos. En primer lugar, recordaré la evolución muy reciente de los estudios sobre las mujeres antiguas, evolución que ha sido testigo del paso de la problemática de “la historia de las mujeres” a la de “la historia de las relaciones entre los sexos” y a la emergencia de una noción: la de *gender*. Luego trataré, en torno a algunos

ejemplos precisos, de mostrar cómo la historia de las mujeres puede insertarse en la historia global y de qué manera este tema confluye con los ejes cardinales de las investigaciones actuales en historia antigua.

De una historia de las mujeres a una historia del "género"

Un poco de historia

En el dominio que aquí nos interesa, la prehistoria es suficientemente conocida por todos. Se trataba de… estudios sobre las "Mujeres en la Historia", esto es, de una galería de retratos de mujeres célebres que iban de Penélope a Cleopatra. Se trataba de… la busca angustiada de los orígenes de las Amazonas, de las Guerreras, de las Gallardas y del matriarcado. Se trataba… de la descripción y la evaluación de la condición femenina en torno al famoso debate: mujer libre o mujer recluida. Entre los protagonistas más ilustres, M. Rostovtzeff vinculaba el encierro de las mujeres en la casa con la afirmación de la democracia en Atenas; A. W. Gomme hacía de las atenienses mujeres tan libres como lo eran las *ladies* en su época; mientras que los partidarios de una vía media, como V. Ehrenburg, insistían a la vez en la reclusión de las mujeres —a su juicio, una forma de protección— y en el reino no compartido que ejercían en el mundo doméstico.

Permítasenos considerar estas problemáticas como de otra época, aun cuando todavía gocen del favor de algunos, y cuyo único interés reside en su calidad de objetos de historiografía.

El paso decisivo ha sido dado por la voluntad de escribir "la historia de las mujeres", historia hasta entonces olvidada, cuando no negada. Esta empresa ha tenido como punto de apoyo la explosión del feminismo en los años setenta de nuestro siglo y se ha conjugado con el surgimiento de la antropología y la historia de las mentalidades, tal como recuerdan Georges Duby y Michelle Perrot en la introducción a este libro. Se emprendió entonces un vasto trabajo de documentación, de relectura de los textos, a fin de permitir la constitución, en todos los periodos y para todas las culturas —también, por tanto, la antigua—, de una historia que responda al mismo tiempo a los criterios de la investigación y a una aspiración militante. Como subrayaba Sarah Pomeroy, se trataba más bien de conocer los sentimientos, la sexualidad, el mundo privado de las

mujeres; yo diría que se trataba de darles al mismo tiempo un lugar en la historia y una historia propia.

Paso decisivo, importante, sin el cual no se habría constituido un nuevo campo de investigaciones con sus instrumentos específicos (revistas, coloquios), a veces incluso sus posiciones académicas (los *Women Studies*), en Estados Unidos, sus debates y sus exclusivas. Pero, como todo paso de tránsito, habría de superarse a medida que se planteaban nuevos interrogantes. Fue así como, sin renunciar a los estudios de detalle y sin dejar de trabajar en la constitución de síntesis que permitieran dar a las mujeres una identidad en la historia del mundo antiguo, una parte de los historiadores especializados en este mundo extendió el dominio de sus investigaciones al estudio de la relación entre los sexos. Se inició así la recopilación del material documental acerca de la división entre lo masculino y lo femenino en las prácticas sociales y en los discursos. Investigaciones sobre la producción, los bienes, los dones, los gestos rituales, la muerte, la vestimenta, permitieron precisar cuál era la división de los roles sexuales en el mundo antiguo y cómo se organizaban los espacios en función de ellos. Se desarrolló sistemáticamente el estudio de la forma de discurso basada en la división de los sexos en la Antigüedad: mitos, historia, poesía, narraciones, tratados médicos, filosóficos… Un ejemplo: los análisis de la tragedia y de la comedia ática de la época clásica han mostrado cómo la división de los sexos y la entrada de lo femenino en escena han servido para pensar problemas fundamentales para la ciudad, como los límites del poder, la guerra o la reproducción del cuerpo cívico. A partir de entonces se conocen mucho mejor las múltiples facetas del discurso antiguo sobre la división en los sexos.

Nuevas exigencias

Esta orientación es resultado de la renovación de los métodos de que ha sido objeto la historia de las representaciones y también de la evolución general de las investigaciones sobre las mujeres. Diversas cuestiones se han planteado en consecuencia. Algunas son comunes a todo estudio de la Antigüedad. Por ejemplo, se ha criticado la utilización demasiado sistemática de parejas de oposición para describir la división entre los sexos y se ha planteado, y se plantea aún hoy, el problema de la articulación entre las formas de discurso y las prácticas sociales. En cambio, hay otras que son específicas de los estudios sobre las mujeres y explican la dirección que han adoptado luego las investigaciones.

En dos palabras, estos interrogantes pueden resumirse de la siguiente manera: ¿para qué le sirve ponerse a hacer disquisiciones sobre lo masculino y lo

femenino a quien se sitúa en la perspectiva de la escritura de una “historia de las mujeres”? Estas críticas se encuentran, con más o menos matices, en diversas obras recientes. Así, por ejemplo, el número especial de la revista *Helios,* dirigida por Marilyn Skinner, pregunta, en tono no exento de provocación, si las feministas deben perder el tiempo en estudiar la representación androcéntrica de las mujeres como Otras, representación forjada exclusivamente por los hombres. La colección de artículos editada por Josine Blok y Peter Mason, titulada *Sexual Asymmetry,* se inicia con observaciones relativas al interés limitado que ofrece un estudio del pensamiento masculino antiguo para quien quiera desvelar la historia de las mujeres. Beate Wagner-Hasel y otras investigadoras comparten este criterio. Tales impaciencias, a mi juicio fundadas, se dirigen contra la frustrante minuciosidad de muchos estudios, a la deriva del academicismo en el marco de un tema de moda, pero sin perspectiva histórica. Plantean ante todo una doble exigencia: por un lado, insertar todo estudio sobre las mujeres en el marco de la historia global, y por otro lado, dar a las investigaciones sobre las mujeres, si no una iluminación teórica, al menos una armazón conceptual. En esta doble vía, justamente, se orientan los trabajos más recientes que, al tanteo, elaboran nociones que permiten precisar qué es lícito esperar de las investigaciones sobre las mujeres.

Asimetría sexual, relaciones sociales de sexo, gender

Rescataré tres de esas nociones: la de la *asimetría sexual,* la de las relaciones sociales de sexo y la de *gender.* Los contenidos respectivos se aproximan entre sí, pero se han originado en distintas tradiciones culturales.

La noción de *asimetría sexual* o de *disimetría entre los sexos* pone el acento en la disparidad existente en el poder y el valor que se atribuye a cada sexo. En el prefacio a la colección de artículos agrupados bajo la categoría de *asimetría sexual,* Josine Blok propone, por ejemplo, orientar la historia de las mujeres al estudio de los tipos y contextos de *disimetría entre los sexos* y, de modo más global, describir la relación entre las formas de esa disimetría y los otros modelos sociales y culturales.

La expresión “relaciones sociales de sexo” insiste en un hecho que debería ser evidente para todos: el de que las relaciones entre los sexos son relaciones sociales. Su estudio es de la misma naturaleza que el de otras relaciones, de igualdad o de desigualdad, entre grupos sociales cualesquiera. Vista con este enfoque, la “dominación masculina” es una expresión, entre otras, de la desigualdad de las relaciones sociales. Se puede comprender sus mecanismos y

establecer sus especificidades según los diferentes sistemas históricos. Además, es posible estudiar la manera en que este tipo de dominación se articula con otros. Así, para el mundo antiguo, el estudio de los roles atribuidos a cada sexo debería insertarse en el seno del estudio de las relaciones sociales propias de la ciudad arcaica, clásica o helenística, de la Roma republicana o de la imperial. Es ésta una condición para comprender mejor su función en el conjunto de las relaciones sociales no igualitarias.

Tercera noción: la de *gender* o "género", cuyo contenido conviene precisar, pues recientemente se la ha utilizado con absoluta falta de rigor. Comencemos por su utilización como cajón de sastre. En inglés, no aparece un solo artículo que no incluya el término *gender* en el título o en el subtítulo. En los estudios sobre el mundo antiguo, esta ola ha venido a romper contra el pequeño desfase habitual, y florecen los estudios sobre el *gender* en los trágicos, en la medicina griega, en Homero… Pero este término suele emplearse de manera general y vaga para designar simplemente el hecho de que hay hombres y mujeres. En esta acepción, la noción de *gender* se refiere a la división del mundo entre lo masculino y lo femenino, a una división sexual o sexuada. Es un término descriptivo, neutro y consensual. Todo el mundo puede utilizarlo y, además, ¡da impresión de seriedad! Esto explica su enorme difusión y subraya su principal defecto. Como se ha podido decir en Francia, donde la noción de género en esta acepción es objeto de duras críticas, es un *taparrabo.*

Pero el término *gender* se utiliza con un sentido mucho más preciso que retoma y sintetiza la marcha precedentemente descrita. La historiadora norteamericana Joan Scott ha explicado cuál es esta acepción de *gender:* tal como ella lo emplea, y a partir de entonces, este término constituye una manera de referirse a la organización social de la relación entre los sexos. En efecto, el empleo del término *gender* indica:

La negación del determinismo biológico (implícito, según Joan Scott, en el uso de términos como "sexo" y "diferencia sexual").

La insistencia en el carácter fundamentalmente social de las distinciones fundadas en el sexo.

De acuerdo con esta acepción, *gender* es una categoría de análisis que responde a la necesidad de formulación teórica que se presentó tras la proliferación de estudios casuísticos. La problematización de *gender* permite plantear cuestiones más generales, como la relativa a la función del *gender* en el conjunto de las relaciones sociales o la concerniente a la aportación del estudio del *gender* al conocimiento histórico. Es posible comprobar que la noción de

gender subsume los contenidos de las nociones de *sexual asymmetry* y de “relaciones sociales de sexo”. Por tanto, es útil siempre que se precise el sentido que se le asigne, pero exactamente de la misma manera que ocurre con nociones familiares al historiador, como la de raza o la de clase.

Algunos ejemplos de investigaciones relativas al mundo antiguo nos indicarán en qué medida la “historia de las mujeres”, tal como se la practica hoy en día, plantea cuestiones y pone en juego problemáticas que en nada se distinguen de las del conjunto de la historia antigua.

“Historia de las mujeres” e historia antigua

Un punto crucial: la historiografía

Uno de los puntos de la investigación reciente es la historiografía. Los estudios son de dos tipos: unos se refieren a la producción reciente, mientras que los otros se remontan más lejos en el tiempo, para comprender cómo se ha constituido un tema particular.

Las síntesis bibliográficas y los balances responden a la necesidad que la propia disciplina tiene de recapitular con cierta frecuencia, no sólo debido a la multiplicidad y a la gran dispersión de las investigaciones, sino también porque señalar claramente las conclusiones de una investigación permite avanzar, volver a empezar en direcciones diferentes, reducir la repetición y el estancamiento. Desde la gran síntesis bibliográfica de Sarah Pomeroy de 1973, que ha dado el impulso inicial a los estudios sobre la Antigüedad, este tipo de balance ha permitido una y otra vez medir la extensión de las investigaciones en curso y volver a centrar la problemática.



Grupo de cuatro mujeres entre las que destaca una tañedora de cítara (instrumento de cuerda semejante a una lira) en primer plano. Siglo I a.C. Nápoles, Museo Nazionale.

El otro itinerario, que corresponde mucho más a lo que se denomina "historiografía", consiste en buscar de dónde provienen los modelos que nos resultan hoy familiares y sacar a luz la importancia del contexto histórico en la creación de dichos modelos. No basta con decir, por ejemplo, que el debate sobre la condición de la mujer antigua está superado. Hay que demostrar los mecanismos y aclarar el contexto que ha hecho posible ese debate para volver a colocarlo en la historia de las ideas y evitar su subrepticia reinstalación bajo nuevos ropajes. He aquí dos ejemplos de temas tratados recientemente desde la perspectiva historiográfica.

El primero atañe a la manera en que "la mujer" o "las mujeres" se constituyeron como dominio aparte, separado de los estudios sobre los otros grupos sociales y externo respecto de la historia del mundo antiguo. El corolario de ello fueron los largos debates sobre el lugar de la mujer en la sociedad antigua, su condición, etc. Josine Blok muestra que todo eso deriva de la distinción, típica del siglo XIX, entre lo público y lo privado, y que también a este siglo es menester achacar la creación de una imagen de la mujer como Otro, que aún hoy se encuentra hasta en los mejores estudios sobre el mundo antiguo.

El segundo tema es el del *topos* de la reclusión oriental o casi oriental de las mujeres antiguas, también fruto del siglo XIX. Beate Wagner sitúa la invención

de este *topos* en una doble perspectiva, según la cual el siglo XIX concebía la Antigüedad: en lo que hace al mundo político, como antepasado de las prácticas democráticas, y en lo concerniente a la vida privada, según el modelo de Oriente por entonces en boga, en un momento en que Oriente y Occidente se oponen como dos culturas diferentes, con el éxito de los relatos de viaje en el Imperio otomano, del que Grecia era dependiente.

Estas investigaciones de la historiografía nos permiten medir hasta qué punto todos los temas que durante tanto tiempo han sido objeto de debate son en realidad construcciones ideológicas recientes. Una vez reconocidos como tales, ya no deberían servir como marco para la reflexión sobre prácticas y discursos antiguos. La historiografía permite mantener el espíritu crítico ante las propias formulaciones de la "historia de las mujeres" y subraya la relación necesaria entre este campo de estudio y el conjunto de la investigación histórica.

Temas y problemáticas de la historia global

Las investigaciones a que ha dado lugar la historia de las mujeres trascienden las fronteras de un sector aislado. Son producción de saber para el conjunto de la historia antigua. Me valdré de cuatro ejemplos para hacer comprensible esta afirmación.

En primer lugar, el de la noción de *stasis*. Nicole Loraux ha mostrado en diferentes artículos que el tema de la *stasis* se solapaba con diversos dominios de la ciudad: el de la vida política, el de la familia e incluso el de las mujeres. Las mujeres, generalmente en grupos, intervienen en los momentos de crisis aguda en que se cuestiona la existencia misma de la ciudad. Aparecen cuando el combate se desarrolla en el seno de la ciudad, en pleno corazón de la guerra civil. Su intrusión en el dominio político recuerda la proximidad, en el pensamiento y en la lengua de Grecia, de dos formas de división que son para los griegos una catástrofe y a las que al mismo tiempo se amoldan: por una parte, la división política que desgarra la ciudad, y por otra parte, la que opone y yuxtapone dos sexos. Una de las tareas del historiador es la de identificar los signos de aproximaciones y entrecruzamientos entre ambas divisiones. Ninguna tiene lugar sin la otra, de modo que las formas de una pueden ayudar a comprender las formas de la otra.

El segundo ejemplo está tomado de las investigaciones de Helen King sobre el *corpus* hipocrático. En este *corpus* se compara la sangre femenina —sangre menstrual y sangre de los partos— con la de la víctima sacrificial. "La sangre de la mujer mana como la de la victima sacrificial", la misma sangre caliente, roja,

que coagula con rapidez. Pero este tipo de comparación se limita a los tratados sobre las mujeres, pues la sangre del héroe que muere en combate no se compara con la sangre sacrificial. Helen King analiza esta analogía cuando estudia los relatos sobre los sacrificios, sobre la creación de Pandora y el fragmento 70 de Empédocles, en que el término que designa la envoltura del feto —*amnion*— es la que utiliza Homero para nombrar el vaso que recibe la sangre del sacrificio. Muestra cómo esta analogía revela las ideas griegas sobre el *gender* y sobre el conjunto de la organización social. Son interesantes las conclusiones que Helen King extrae de ello: únicamente la sangre menstrual y la de los partos se asocian a la sangre sacrificial porque únicamente la mujer es comparable a la víctima sacrificial, tanto por su creación (Pandora) como por su naturaleza (la composición misma de su carne, de calidad diferente de la del hombre). Podrían llevarse más lejos estas conclusiones, marcando simplemente el paralelismo entre la sangre sacrificial fundadora de la vida en la ciudad, en tanto delimita la comunidad de los sacrificadores, y la sangre femenina, garantía de la sobrevivencia de la ciudad en tanto unida a la reproducción sexuada.

El matrimonio, institución que se halla en el corazón mismo del funcionamiento económico, social y político de la ciudad, me proporciona el tercer ejemplo. Claudine Leduc desarrolla en este libro la cuestión del matrimonio griego bajo el punto de vista del don gracioso. Una mujer siempre es dada a su marido, y el hombre que tiene capacidad para darla, da además riquezas. Es un rasgo permanente del sistema griego de la reproducción legítima. Una vez planteado esto, Claudine Leduc se interesa por las manipulaciones a que someten las ciudades este principio organizador. Esta autora se pregunta también por la interacción que, en un grupo dado, tiene lugar entre el sistema matrimonial y el sistema social y reconsidera, sobre bases completamente distintas, entre otras, la famosa oposición entre la libertad de las mujeres espartanas y el hecho de que las atenienses se encuentran baja una férrea sujeción.



Este cuadro, procedente de Pompeya, capta el momento en que una afligida Briseida es entregada por Aquiles a los soldados de Agamenón. Siglo I a.C. Nápoles, Museo Nazionale.

La condición de la novia y de los bienes que a ellas van unidos es muy diferente en Atenas y en Esparta porque estas dos ciudades conciben de distinta manera la definición de la comunidad cívica y su organización. Esparta preserva la organización en casas y limita la comunidad cívica a los detentadores del suelo. En este tipo de ciudad, la novia ligada a la tierra cívica es dueña de su persona y de sus bienes. Atenas pone fin a la estructura en casas y se niega a limitar la comunidad cívica a los detentadores del suelo cívico. La novia unida a una dote constituida por dinero en efectivo es una eterna víctima.

A través de este análisis que vincula la condición de la mujer no solamente con el régimen de la transmisión de bienes, sino también con el sistema mismo de la definición de la ciudadanía, es posible, por fin, trascender el debate —inacabable y todavía vigente, como demuestra una serie de artículos recientes— sobre las condiciones respectivas de la mujer ateniense y de la espartana. Y se puede demostrar que el matrimonio y la condición de la mujer casada son un

aspecto del problema, más general y central de la definición de la ciudadanía.

Cuarto y último ejemplo: el de los espacios masculinos y femeninos en las ciudades.

El tema de la organización de los espacios según los sexos en las ciudades y de las funciones que les son asignadas es un tema cuyo interés se ha destacado desde muchos puntos de vista a la vez. Yo misma, en un estudio anterior, he formulado la hipótesis de que esa investigación podría permitir una mejor comprensión de la articulación de los roles sexuales en la ciudad y poner a prueba nuestro modelo de oposición entre un espacio doméstico femenino y un espacio público masculino. Phyllis Culham, por su parte, llama a estudiar sin demora el uso del espacio por las mujeres y a interrogarse sobre la percepción propiamente femenina de los espacios.

En el plano de fondo de esta cuestión se perfila el antiguo debate sobre la reclusión de las mujeres. Tratando de delinear el contexto de este debate, Beate Wagner ha mostrado convincentemente que en las ciudades griegas, lejos de estar disociados, lejos de oponerse, el espacio masculino y el espacio femenino se interpenetraban estrechamente, que el *oikos* era tanto masculino como femenino, que no se podía asimilar el dominio privado a lo femenino y el dominio público a lo masculino. F. Lissarrague, al estudiar en este libro las representaciones figuradas de las mujeres, observa la distribución de los espacios y concluye con prudencia que es imposible hablar de sector reservado. Es así como el estudio de la distribución sexuada de los espacios pone en tela de juicio la división, entre un dominio público y un dominio privado en las ciudades, que con harta frecuencia pensamos según el modelo de nuestra propia división del espacio. Esta autora encuentra un problema mucho más amplio que el del *gender*, problema que oficia de objeto de enfoques diversos en historia antigua.

En efecto, se puede recordar que Sarah Humphreys, en una serie de artículos, ha estudiado las relaciones entre el *oikos* y la *polis* en Atenas en dominios tan variados como el de la muerte, el parentesco, la religión o las finanzas, o que D. Musti, reflexionando sobre las relaciones entre la economía y la política, aborda igualmente este tema. En realidad, cualquiera que se detenga a meditar sobre la emergencia y la naturaleza de lo político en la ciudad, se encuentra con la cuestión de la delimitación de los dominios públicos y privados, de sus relaciones dinámicas, incluso del inicio de su oposición. En resumen —y esto es lo que aquí nos importa—, la reflexión sobre la delimitación de espacios entre mujeres y hombres aporta elementos para una problemática con la que se encuentran los historiadores que encaminan sus investigaciones a lo político, lo

económico, las prácticas sociales.

Ya sea que se trabaje en la *stasis*, en los valores del sacrificio, en la relación entre ciudadanía y posesión del suelo o entre lo público y lo privado en la ciudad, los estudios sobre el *gender,* tal como hoy se los conduce, proporcionan pistas de reflexión, de comparación, y permiten ahondar el análisis en todos los sectores de la historia antigua.

En los años setenta podíamos preguntarnos: “¿Tienen las mujeres una historia?”. Y a continuación acumular todo aquello que en el mundo antiguo nos permitía responder a la pregunta. A comienzos de los ochenta, nuestra pregunta era más bien ésta: “¿Es posible una historia de las mujeres?”. Tan vigorosa ha sido la voluntad de salir del aislamiento y de orientar esta historia hacia la de una relación entre los sexos. Hoy en día, la historia del “género”, en la definición que más arriba hemos recordado, es una nueva etapa que permite no perderse en las delicias de la acumulación y, al mismo tiempo, colocar la historia de las mujeres en el corazón de los procesos sociales, económicos y políticos, así como de las formas de pensamiento que tradicionalmente se han estudiado en historia.

Y también, a quienes critican desde fuera o a quienes esperan con interés la colección de la nueva temporada —según la expresión, no exenta de ironía, de Gillian Clark— nos gustaría plantearles la siguiente pregunta: ¿se puede hoy escribir la historia de la Antigüedad haciendo abstracción de la “historia de las mujeres”? Con lo que no sólo se quiere decir haciendo abstracción de las mujeres —sobre lo cual el consenso es hoy absoluto— sino también de los temas, los métodos y las problemáticas que la “historia de las mujeres” ha suscitado.

Palabras de mujeres

Conclusiones

Ardua empresa es dejar, para concluir, la palabra a las mujeres. Ciertamente, apenas creada, los dioses dotaron de voz humana a Pandora, la primera mujer, y partir de entonces las voces femeninas pueblan de murmullos el mundo antiguo. Las mujeres gritan cuando se mata a la bestia en el sacrificio cruento, las mujeres lloran acompañando al cuerpo del muerto desde la casa hasta el cementerio, las mujeres cantan en los coros que se despliegan con ocasión de las fiestas, las mujeres parlotean en la cueva del universo doméstico una vez cerradas las puertas, las mujeres levantan la voz adoptando la apariencia de ciudadanos en la asamblea, de acuerdo con las buenas intenciones del poeta cómico, las mujeres profieren sonidos inarticulados y, en consecuencia, incomprensibles, cuando se llaman Amazonas. Pero ¿hablan? Esos gritos, esos llantos, esos cantos, esas conversaciones, esas lenguas extrañas, expresan bien a las claras la imposibilidad, para las mujeres, de acceder a la única palabra reconocida: la palabra política. Y desde el comienzo de este libro hemos dicho hasta qué punto la práctica ausencia de escritos obstruye todo intento de constituir una historia de las mujeres antiguas. Sin embargo, hay ciertos escritos que pasan por ser expresión auténtica de mujeres, y entre ellos hemos escogido el texto en el que Perpetua, una mujer cristiana, relata su pasión en vísperas de su martirio. Lo presenta Monique Alexandre.

P. S. P.

Perpetua o la conciencia de sí

Mediante un edicto de 202, el emperador Septimio Severo había prohibido tanto el proselitismo judío como el cristiano. En África, sin duda en Cartago, “se detuvo a jóvenes catecúmenos (aspirantes al bautismo): Revocato y Felicidad, su compañera de esclavitud, Saturnino y Secundulo. Con ellos estaba Vibia Perpetua, de cuna distinguida, educación liberal, casada según las reglas del matrimonio de las matronas. Perpetua tenía todavía padre y madre. Tenía dos hermanos, uno de los cuales también era catecúmeno, y un hijo, niño de pecho. Contaba a la sazón con veintidós años”. Los catecúmenos fueron bautizados al iniciarse su encarcelamiento. “Quien los había convertido”, Saturo, se entregó a la justicia y se les unió en la cárcel. Después del interrogatorio, la “confesión de fe” y la condena “a las fieras”, el grupo será trasladado a la prisión militar a la espera de los Juegos que se ofrecerán para el aniversario de César Geta, hijo del emperador. Liberados a las fieras, recibieron allí el golpe de gracia, probablemente el 7 de marzo de 203.

Conocemos los acontecimientos a través de una relación contemporánea anónima redactada en latín, de la que dependen una versión griega y, más tarde unas *Actas* abreviadas. El narrador exalta para el creyente —y el no creyente— “los testimonios nuevos que prueban que el Espíritu Santo continúa activo en nuestros días” y narra largamente el combate victorioso de los mártires. Pero en el corazón de su relación transmite los relatos de dos condenados, Saturo y Perpetua. El relato de Perpetua, particularmente desarrollado, brillante, se presenta como “escrito de su puño y letra según sus impresiones”. Junto a esas mujeres silenciosas, una mujer parece producir una escritura, una voz extraña. Fragmento de autobiografía centrado en lo esencial —la última confesión de fe en “la resistencia de la carne”—, el texto, desde la primera conversación de Perpetua con sus padres hasta la comparecencia ante el procurador Hilariano, afirma una definición de sí misma mediante el simple “soy cristiana”. Pero también dice, a través de las emociones analizadas, qué es lo que ha tenido que superar esta joven matrona, más cerca de los suyos que de un marido extrañamente ausente, junto a su hijo, al que amamanta: la angustia de la madre, la mezcla de resistencia y dolor en las relaciones con su padre. Una feminidad asumida y trascendida. Al mismo tiempo se esboza, más vigorosa, una nueva configuración familiar, la de la fe. Con los momentos de dolor alternan los momentos de alegría, intensamente vividos y expresados. En las visiones

nocturnas, proféticas, aparecen, con su capacidad para comunicar valor, las figuras de otro Padre: el pastor de cabellos blancos que alimenta a Perpetua con un bocado de queso dulce, y el maestro de gladiadores que le tiende el ramo verde de frutas de oro.

Las visiones anuncian la lucha con el Diablo-Dragón, agazapado al pie de la escalera erizada de armas, sombra egipcia, terrible en la lucha. Pero también anuncian la victoria "en nombre de Jesucristo", la cabeza del adversario aplastada con un golpe de talón, la revancha prometida sobre la serpiente de los orígenes. Por la Puerta de los Vivos dan acceso a los frutos del Árbol de la Vida, al Jardín esperado, al Paraíso recuperado, espacio de alegría abierto por la tensión escatológica, premio del sufrimiento. En la imaginería viril del pancracio, la lucha en la que todos los golpes están permitidos. Perpetua se ve "convertida en macho" *(facta sum masculus),* trascendiendo paradójicamente los límites de la debilidad femenina. A partir de entonces, es habitada por un poder que le concede visión y profecía y que, por último, le da la libertad soberana de palabra y de gesto entre sus compañeros, ante sus carceleros, ante los magistrados, ante el verdugo. Aquí se anuncia el poder que la devoción cristiana le reconocerá, junto con sus compañeros. En el calendario de 354, en Roma, en las deposiciones de los mártires, el 7 de marzo figuran: "Perpetua y Felicidad en África".

Perpetua ha contado por sí misma toda la historia de su martirio. He aquí el relato, tal cual ella lo ha dejado, escrito de su puño y letra según sus impresiones.

Estábamos todavía —cuenta— con nuestros vigilantes (en Tuburbo). Mi padre, con sus palabras, trataba de disuadirme de mi resolución: se obstinaba, por afecto, en quebrarme la fe.

—Padre —le digo—, ¿ves esos objetos? Por ejemplo, ¿ese vaso que está en el suelo, ese cántaro o cualquier otra cosa?

—Lo veo —dice él.

Entonces, yo, a mi vez, le digo:

—¿Se puede dar a ese objeto otro nombre que su verdadero nombre?

—En absoluto —dice él.

—¡Pues bien! Lo mismo ocurre en mi caso. No puedo darme otro nombre que mi verdadero nombre: soy cristiana.

Entonces mi padre, exasperado por esa palabra, se arrojó sobre mí, como para arrancarme los ojos. Pero se abstuvo de maltratarme y se marchó, vencido, con los argumentos del Diablo. No vi a mi padre durante varios días, por lo cual di gracias al Señor. Esa ausencia fue para mí un alivio.

Fue justamente en ese intervalo de varios días cuando nos bautizaron. Lo único que yo pedía al agua santa, bajo la inspiración del Espíritu, era la fuerza en mi carne para resistir.

Unos días después nos trasladaron a la prisión (de Cartago). Allí me asusté, pues jamás me había hallado en semejantes tinieblas. ¡Penoso día aquél! Hacía un calor sofocante debido a la multitud de prisioneros. Y estaban también los soldados que venían a arrancarnos el dinero. Por último me atormentaba la angustia que me producía mi hijo. Entonces, Tercio y Pomponio, esos diáconos benditos que se hicieron cargo de

nosotros, obtuvieron, a fuerza de dinero, que se nos permitiera ir por unas horas a un lugar mejor de la prisión para reponernos. En ese momento, todos los prisioneros salían del calabozo y hacían lo que querían. Yo amamantaba a mi hijo, que se moría de hambre. Angustiada por él, hablaba de ello a mi madre. Luego reconfortaba a mi hermano y le encargaba que se ocupara de mi hijo. La pena me consumía al ver la pena de los míos por mi causa. Esas angustias me hicieron sufrir durante bastantes días. Pero conseguí que dejaran estar a mi hijo conmigo en la cárcel. Enseguida recuperó las fuerzas. Me liberé de la tristeza y de la angustia que me había provocado el niño. Para mí, la prisión se convirtió de inmediato en un palacio, y me hallaba allí mejor que en ningún otro sitio.

La víspera del día señalado para nuestro combate, acababa de tener la siguiente visión:

Vi al diácono Pomponio en la puerta de la prisión, que golpeaba violentamente. Yo iba delante de él y le abrí. Estaba vestido con una túnica blanca sin cinturón: tenía calzado galo con muchos cordones. Me dijo: “Perpetua, te esperamos, ven”. Me cogió la mano y henos allí atravesando lugares hoscos por caminos sinuosos. No sin esfuerzo, y completamente agotados, llegamos por fin al anfiteatro. Allí me condujo hasta el centro de la arena y me dijo: “No tengas miedo. Aquí, yo estoy contigo, te ayudaré”. Y después de eso se marchó.

Entonces vi una inmensa multitud que parecía llena de estupor. Como yo sabía que estaba condenada a las fieras, me asombraba que no se las lanzara contra mí. Pero entonces avanzó sobre mí un egipcio de aspecto horrible. Con sus auxiliares, se disponía a combatir conmigo. En ese momento se me acercaron hermosos jóvenes, mis auxiliares y mis partidarios. Se me desvistió y me volví hombre. Mis partidarios comenzaron a friccionarme con aceite, como se hace para la lucha: frente a mí, veía al egipcio revolcándose sobre la arena. Entonces avanzó un hombre de talla extraordinaria, tan grande que superaba la altura del anfiteatro. Estaba vestido con una túnica sin cinturón, de color púrpura sobre el pecho, entre dos bandas: tenía calzado galo muy adornado de oro y plata. Pidió silencio y dijo: “Si el egipcio resultare vencedor, matará a esta mujer con la espada; si ella saliere victoriosa, recibirá este ramo”. Luego se retiró. Nosotros, los adversarios, nos aproximamos uno al otro y comenzamos a intercambiar puñetazos. El egipcio trata de cogerme los pies, yo le machaco el rostro a talonazos. De pronto, me veo levantada en el aire, de modo que puedo golpear como si no tocara la tierra. Por último, viendo que el resultado final se hacía esperar, junto las manos entrelazando los dedos y asesto un golpe en la cabeza al egipcio, el cual cae boca abajo, y con un golpe de talón le aplasto la cabeza. La multitud me aclama, mis partidarios cantan victoria. Me aproximo al maestro de los gladiadores y recibo de él el ramo. Me besa y me dice: “¡Hija mía, la paz sea contigo!”. Triunfante, me dirijo a la Puerta de los Vivos.

En ese momento desperté. Comprendí que combatiría, no con las fieras, sino contra el Diablo, y sabía que conseguiría la victoria.

Una mirada española

La editorial Taurus tiene la enorme satisfacción de presentar a sus lectores españíoles, junto con la traducción de los volúmenes de la Historia de las mujeres, *editados originariamente por Laterza y dirigidos por Georges Duby y Michelle Perrot, un conjunto de estudios referidos concretamente a las mujeres en la historia de España.*

Estos estudios —que figurarán en cada volumen, de acuerdo con la época histórica correspondiente— no reflejan, lamentablemente, ni todos los temas posibles, ni todo lo que se está investigando sobre las mujeres en España. Pese a ello consideramos una conquista haber completado una obra de tal importancia con algunas muestras del trabajo y las preocupaciones de distinguidos historiadores de nuestro país.

También consideramos un avance científico —y no sólo científico— el haber incorporado, a partir del tomo tercero, estudios sobre determinados aspectos de la historia de las mujeres en Iberoamérica. Nos acercamos con ello a una compleja problemática que, desde España, no podemos ni queremos olvidar.

Nuestros colaboradores han sido cuidadosamente elegidos. Se trata en cada caso de verdaderos conocedores de las materias que abordan, de auténticos investigadores. En este primer tomo los autores son especialistas en temáticas como la religión o la economía, y conocedores de su singular importancia para la historia de las mujeres.

A partir del volumen 2, Historia Medieval, sí contamos con especialistas en la temática concreta de las mujeres, aunque siempre, como es normal, insertos en otras más amplias como es el estudio de la sociedad misma, la familia o el trabajo.

Como asesora de la obra para la parte española, quiero manifestar el gran agrado que siento por la inclusión de una parte hispana e hispanoamericana en esta hermosa y seria colección. El enfoque mas circunscrito de nuestro pequeño dossier acercará al lector a la problemática específica del mundo hispano, completando los estudios más generales del resto del volumen. Los lectores de aquellas ediciones en otras lenguas que incorporan estos capítulos españoles e hispanoamericanos tendrán también una visión más amplia de la mujer en el mundo occidental.

Esperamos, por último, haber seguido las líneas generales de la obra, y haber mantenido —en esto estamos seguros— su alto grado de calidad.

Imágenes de la mujer en la representación ibérica de lo sagrado

Ricardo Olmos

Límites y posibilidades de una aproximación iconográfica[5]

La interpretación costumbrista

En frecuentes ocasiones, el tratamiento de la documentación sobre la mujer en el mundo ibérico —o, más en general, sobre su situación en las épocas prerromana y romana— ha adolecido de una visión exageradamente tradicional y costumbrista. Alguien podría pensar que estos enfoques del tema remontarían al mismo siglo XX, teniendo en cuenta los ingredientes ideológicos que comporta. Pero esto no es así: en publicaciones mucho más recientes encontramos los mismos modelos, los mismos tópicos y casi hasta los mismos ejemplos. En estos enfoques el presente se proyecta en el pasado como si la historia, carente de dialéctica y sin rupturas, constituyera un flujo continuo en el que nada hubiera radicalmente cambiado ni fuera a cambiar. La característica principal de este pensamiento, llamémoslo el costumbrismo o casticismo de lo hispano, llega hasta la misma mujer ibérica: en el ayer, dicen, se introducen las raíces de hoy. Su imagen podrá ser en definitiva un modelo, un precedente de la actual. Demasiado simple, pienso, en una adecuada perspectiva histórica, lógicamente más transformadora y dialéctica.

Uno de los tópicos más manoseados ha sido, por ejemplo, el de la mujer andaluza y su "venero inagotable de gracia y de ritmo" con esa "admirable predisposición" para el baile que la caracteriza. Las *puellae gaditanae* o *bailaoras* —como aún hoy les llaman— de las fuentes literarias romanas serían su precedente antiguo. No sólo los textos: también la arqueología ha servido en más de una ocasión para bucear en ese fecundo hontanar de lo hispano como tópico nacionalista: una terracota de Cástulo (en Jaén), con vestido acampanado

de volantes, sirve para documentar “una gran antigüedad en esta típica prenda andaluza”. Incluso un liberal republicano de los años treinta, como fue el insigne arqueólogo P. Bosch Gimpera, asociará los adornos de la Dama de Elche con la mantilla y peineta de la mujer española moderna. Otros autores más recientes han traído, de manos de una fácil arqueología, nuevos ejemplos de este tema. El lector deberá estar precavido aún hoy ante una vuelta de esta y otras similares interpretaciones casticistas.

Límites y posibilidades de las diversas fuentes

Si nos basáramos exclusivamente en lo que sobre la mujer ibérica dicen las fuentes escritas de la Antigüedad obtendríamos seguramente una visión pobre y muy deformada del tema. Los datos —en ocasiones, sí, preciosos para una interpretación de corte etnológico— no son, sin embargo, ni muy abundantes ni muy explícitos. A esta escasez se añade el carácter externo de la observación pues la documentación se transmite generalmente desde el punto de vista de los autores grecorromanos, con unos condicionantes y presupuestos culturales diferentes del indígena: suelen ofrecer una visión, pues, ajena a lo ibérico. Se vierte en ellos la óptica historiográfica clásica, con los condicionantes propios del Imperio romano.

Podemos acudir a otro tipo de datos, los de la realidad material que nos suministra la arqueología: por ejemplo, el estudio de los ajuares o conjuntos de una necrópolis o de un poblado, analizando el uso de los objetos y su significación e interacción en el tejido individual y colectivo ibéricos. De estos análisis podrían desprenderse datos fundamentales para aproximarnos a un conocimiento de la situación social y económica de la mujer ibérica. Pero, por desgracia, es poco lo que se sabe aún de los poblados. Y de la mayoría de las necrópolis no se ha realizado un mínimo análisis osteológico de los enterramientos que determinen, al menos, el sexo y la edad del difunto. En más de una ocasión las atribuciones mecánicas de un determinado ajuar a uno u otro sexo se han mostrado equívocas: se adjudican por ejemplo, las armas y arneses del caballo al varón, los utensilios relacionados con el telar o con los adornos de tocador a la mujer. No siempre es así. Además, tampoco podríamos establecer con rigor una correspondencia estricta entre el objeto hallado en una tumba y la persona con él enterrada —en el sentido de una relación de posesión— pues en ocasiones el objeto puede remitir al que realiza la ofrenda en un enterramiento y, sólo secundariamente, al difunto.

Queda por último la vía de la iconografía, si la aceptamos como la gran

vertiente simbólica de la arqueología. La pregunta podría formularse así: ¿cómo refleja el propio ibero a través de las imágenes —importadas y, sobre todo, propias— su concepción de la mujer?

La iconografía

La iconografía contiene un amplio abanico de posibilidades de lectura pero, al mismo tiempo, esconde una limitación en sí misma: es, en muchas ocasiones, ambigua. Para establecer algunas conclusiones sería preciso disponer de series de representaciones amplias —repeticiones de motivos en contextos similares— que además fueran, espacial y temporalmente, homogéneas. Tal es el caso, tan sugestivo y excepcionalmente rico, de la cerámica griega que permite además un análisis e interpretación conjunta con los textos propios. La situación es bien diferente en el caso del mundo ibérico: con ser variada, sin embargo, la iconografía no es en muchos casos tan abundante para el establecimiento de seriaciones amplias que sean significativas. Pues se trata de ejemplos dispersos en una secuencia temporal y espacial, lo que obliga a comparaciones y contrataciones a veces excesivamente heterogéneas. Y además, no disponemos de textos ibéricos, lo que limita las posibilidades de interpretación. Resulta entonces preciso realizar un proceso doble: acudir a una lectura comparativa, que ilumine la génesis de los motivos, y ahondar en la estructuración interna dentro del propio tejido ibérico.

La mediterraneización del lenguaje iconográfico ibérico

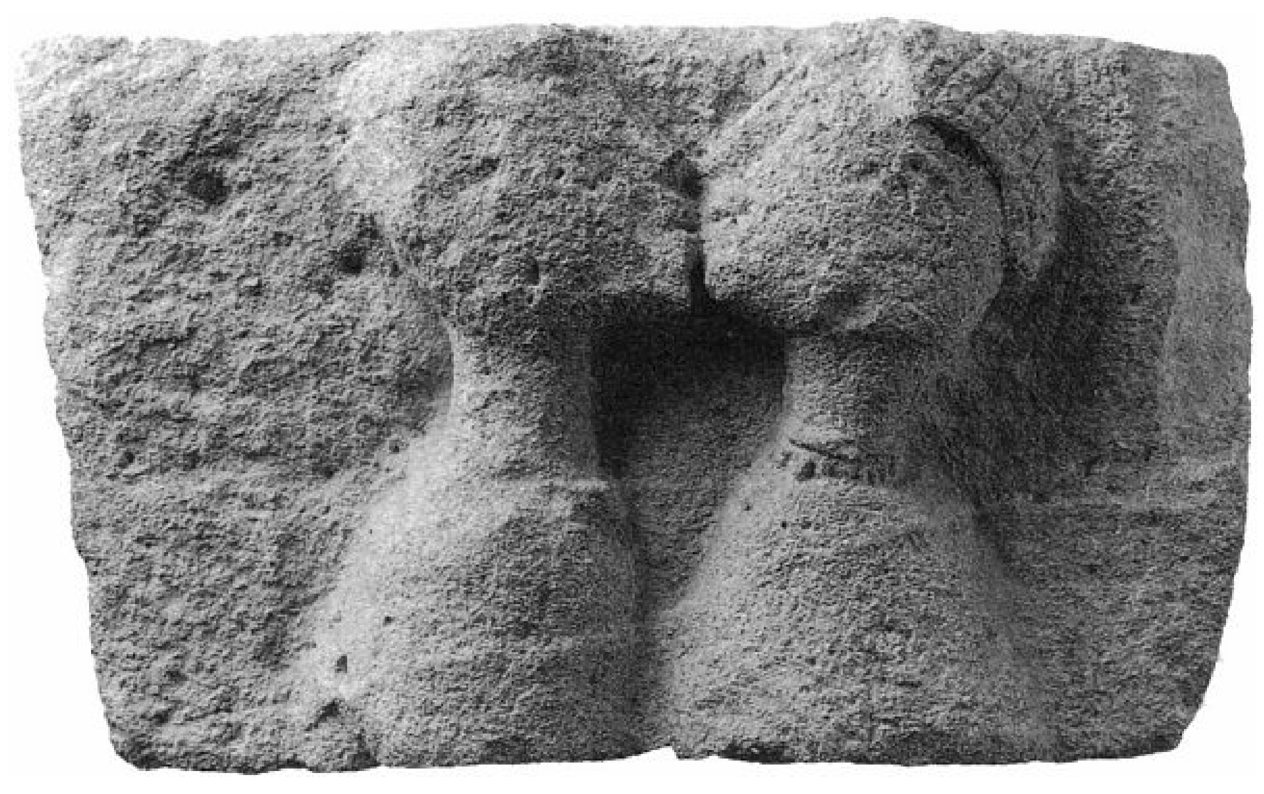
La introducción de la moda helenizante

La imagen no fue banal en el mundo ibérico sino que estuvo siempre cargada de intención y de sentido. Se formó en un proceso complejo: se partía de la abstracción anicónica —decoración geometrizante— y se pasó gradualmente a un figurativismo que nunca sustituirá plenamente a esa tendencia primera de la —llamémoslo con precaución— “ornamentación”. En el curso del espacio y del tiempo veremos la recurrencia a viejas fórmulas acuñadas siglos atrás y una y otra vez repetidas de nuevo. No sirven para las culturas ibéricas los mismos patrones cronológicos y culturales del Mediterráneo central ni de Grecia. Además, quedará siempre latente la tensión entre la forma importada —el

lenguaje externo— y el contenido local propio. Todo ello se reflejará, lo veremos enseguida, en el ámbito de la mujer.

Las subculturas de élite dentro de la sociedad ibérica, como la aristocracia y la clase comerciante, especialmente abiertas y permeables a los estímulos mediterráneos helenizantes, constituyen el vehículo social a través del cual se introduce la iconografía. Por tanto, la forma de este lenguaje será prioritariamente fenicia, griega o púnica. La imagen de la mujer adquiere su expresión a través de estos cauces de la moda mediterránea importada, en la que se impone con frecuencia la forma griega, asumida, reinterpretada y transmitida en ocasiones por mediadores fenicios y púnicos. También los fenicios, a través, por ejemplo, de talleres de artesanos como los orfebres o broncistas, localizados sobre todo en el sur peninsular, dotaron al indígena —primero al tartesio y luego al ibero— de su lenguaje peculiar.

Así, en determinados exvotos de bronce femeninos se rastrean viejos ritos y gestualidades orientales, posiblemente introducidas por influjo fenicio, que veremos pervivir durante siglos, en un anquilosamiento propio tanto del lenguaje sagrado como de un área periférica. La realización del gesto pasa a ser ibérica al integrarse aquél en su propio mundo iconográfico y en su ritual.



Escena llamada del beso, un relieve ibérico en piedra caliza procedente de Osuna (Sevilla). Madrid, Museo Arqueológico Nacional.

Rituales de prostitución mediterráneos

Posiblemente fueron a través de los talleres de broncistas de la colonia fenicia de Cádiz —activos seguramente desde el mismo siglo VI a.C., si no antes— por donde se introdujo una importante corriente de la iconografía asociada a la mujer. El comercio con las rutas del interior distribuirá estos productos por el sur peninsular. Seguramente también haya que pensar en una emigración de artesanos que crearán sus talleres en torno a determinadas áreas sagradas —como el mismo santuario ibérico de Despeñaperros— adaptando modelos y continuando técnicas originariamente surgidas en la colonia.

En la época tartésica el comercio fenicio había introducido ya en el interior de Andalucía la imagen, sentada y desnuda, de la diosa Astarté. La estatuilla en bronce del Carambolo, hoy en Sevilla, es el ejemplo más antiguo hallado en Occidente con la dedicación en fenicio a esta divinidad oriental de la fecundidad.

Sabemos, por el contexto en el que se hallaron, que alguna de estas estatuillas pervivieron durante varias generaciones como imagen de culto. Tal es el caso de otra Astarté, esta vez vestida y en alabastro, hallada en el yacimiento ibérico de Galera, en el interior de la provincia de Granada. Tal vez en el mismo siglo VII los fenicios la importaron de Siria, su lugar de fabricación. Se enterró, sin embargo, en una tumba ibérica de la segunda mitad del siglo V a.C.: se transmitió ritualmente de generación en generación. Dos esfinges protegen el trono en el que se sienta la diosa y su acto ritual: el verter y presentar un líquido. La mujer, con una bandeja en ambas manos, tiene cabeza y pechos perforados pues a través de su propio cuerpo realiza la ofrenda del líquido sagrado. Acompañaban a la tumba ibérica donde se halló esta Dama dos frasquitos de perfumes. Es posible que por sus pechos la diosa manara no leche —como se ha dicho metafóricamente, por ser mujer— sino perfumes, que son siempre gratos y adecuados a estas divinidades de la fecundidad. Mediante este gesto de libación la diosa misma —modelo para los hombres— inmortaliza o sacraliza el líquido. Simboliza un ritual frecuente en el mundo ibérico, especialmente vinculado a la mujer. Así, el ajuar del tesoro de Aliseda —un enterramiento de mujer— con una jarra de vidrio y una pátera o “braserillo” con manos contiene los dos elementos rituales de la libación. Iconografía y función se integran, pues, en la tumba de Galera.

El culto de Astarté hubo de estar muy desarrollado en Cádiz: heredera de antiguas divinidades marinas que protegían la navegación, y dentro de un código jurídico internacional que acogía al comerciante extranjero en un eficaz derecho

de asilo respetado por todos, a esta diosa portuaria se vincula el perfume —las plantas aromáticas que queman en timiaterios— y la prostitución cultual. Posiblemente, las *puellae gaditanae* de los textos de época romana son un residuo de esta hierodulía o esclavitud sagrada de la mujer que hace el amor con el marino, acogidos —prostituta y comerciante— bajo el amparo solemne del templo.

A las múltiples divinidades femeninas costeras —su presencia es sobre todo conocida por Estrabón y por el tardío Periplo de Avieno— se vinculaban cultos locales de fecundidad, a veces oraculares e infernales: ellas conocen, mejor que nadie, los secretos de las rutas del mar, como la seductora y terrible Calipso de la *Odisea*. En el recinto del templo, a través del ir y venir de los marinos, se centra toda esa información que a veces se transmite también a través del acto del amor.

Estos rituales de tipo arcaico, de los que apenas nos queda información en el caso de la Península Ibérica, hubieron de tener también su reflejo en la arqueología —por ejemplo, los quemaperfumes en la entrada al puerto de Cádiz — y en la iconografía. Resulta sugestivo asociar el timiaterio de la Quéjola, descubierto hace unos años en un yacimiento ibérico de Albacete, con estas representaciones de las hieródulas de la Astarté/Afrodita gaditana. El quemaperfumes es de fabricación occidental y representa a una mujer joven desnuda, con largas trenzas y con una paloma en su diestra —la paloma es símbolo e hierofanía de esta diosa— sosteniendo la cazoleta de perfumes sobre su cabeza. Los rasgos anatómicos —pechos y caderas apenas indicados— apuntan a una adolescente, edad temprana que, junto con la actitud, sugieren un ritual de transición, tal vez de hierodulía o entrega del propio ser desnudo a la diosa en cuyo honor se ofrecen los perfumes. No sabemos bien el contexto del objeto dentro del yacimiento pero de nuevo sospechamos —como en la Dama de Galera— su pervivencia.

A través de este mundo colonial pudieron introducirse en el ámbito ibérico ritos heroificadores de hierogamia. En el monumento funerario de Pozo Moro, en Albacete, de finales del siglo VI, encontramos un claro indicio de este ritual dentro del complejo programa iconográfico de sus relieves, una escatología infernal. En uno de ellos el varón accede como héroe a un lugar sagrado, con la diosa desnuda que en su interior aguarda. Ella, como personaje divino, es de mayor tamaño. Frente a los demás hombres tan sólo al héroe se le otorga el privilegio de acceder al amor con la diosa. La imagen expresa el tránsito heroificador del allí enterrado.

La dialéctica del cuerpo desnudo o vestido

Tanto el timiaterio como el relieve de Pozo Moro nos han introducido en la iconografía del cuerpo femenino desnudo. Veamos algo más su desarrollo ibérico. La mujer que cubre con ambas manos sus pechos es uno de estos motivos: la vinculación con el modelo oriental de divinidad de la vegetación y de la fecundidad se acentúa también por medio de la flor de loto que brota de la cabeza en un exvoto ibérico de Madrid.

La polaridad del cuerpo femenino —desnudo o vestido— entendida como una tensión o dialéctica interna que manifiesta el mundo ibérico, encuentra también su reflejo en otros bronces ibéricos donde se reflejan las confluencias —orientales y griegas— de esta moda mediterránea. Como norma, el cuerpo de la mujer debe mostrarse vestido pero en algunas ocasiones lo hallamos desnudo por influjo del modelo oriental. En realidad, resulta posible la ruptura de este tabú, tal vez porque en estos casos la representación se sitúa en el ámbito sagrado de la ofrenda. Fuera de ella no tiene sentido. Así, un tipo de oferente combina el cuerpo femenino desnudo con un cinturón que lo ciñe, pervivencia de modelos orientales y dedálicos, y cuyo sentido es puramente simbólico, religioso: sacraliza y consagra el desnudo, permitiendo superar la contradicción social latente. Algunas de estas estatuillas levantan además el rostro ligeramente hacia el cielo, tal vez para comunicarse con la divinidad. Es también éste un rasgo mediterráneo aprendido pero capaz de conferir aquí al exvoto un sentido propio a la vez que cierta modernidad frente al más hierático modelo oriental. Una de estas muchachas ofrece dos frutos en ambas manos, en un gesto intencionalmente asimétrico: ¿es este movimiento un simple reflejo formal de helenización o, además, lo integra el ibero en una llamada dinámica de atención a la divinidad, ante quien se insiste con la gestualidad viva y con la doble ofrenda?

El desnudo puede revestir otras formas de limitación social en algunos de los bronces ibéricos del santuario de Despeñaperros, en Jaén: en un ejemplo más influido por el helenismo, las formas del cuerpo femenino se transparentan debajo de los vestidos: ¿no es ésta una sugerencia fecunda en Grecia a partir del siglo V en un compromiso por mantener el cuerpo de la mujer en la ambigüedad a la vez de lo oculto y lo desvelado?

Otra mujer, por el contrario, se envuelve bajo la ropa, cogiendo con ambas manos los pliegues del manto. Se resalta sobre todo aquí el gesto en esta dialéctica del pudor. Es, sin duda, la iberización de una idea mediterránea, la expresión, como dirían los griegos, del *aidós*, es decir, el recato ante el propio

cuerpo que debe manifestar socialmente toda mujer honesta. El exvoto, recordémoslo de nuevo, es ante todo la ofrenda social de una imagen.

Por ello, otra mujer que levanta su mano izquierda con la palma extendida en un gesto de presentación ritual coge con su diestra el pliegue del vestido. Por detrás, se sugiere maravillosamente la forma del cuerpo que aparece —o se oculta— debajo. Es propio de la mujer noble —o de condición libre— tanto el ocultarse bajo el manto como el ocupar la ociosidad de la mano en gestos inútiles: el ibero lo ha aprendido muy bien del lenguaje formal mediterráneo. Le sirven esas fórmulas importadas —griegas y orientales— para, mediante ellas, reflejar la posición de la mujer —una determinada clase de mujer— en la estructura de la sociedad ibérica. Pero esta representación, recordémoslo, va a tener siempre lugar en el ámbito de lo sagrado.

Un proceso dialéctico: la interpretación indígena

Ahora nos va a interesar sobre todo qué se expresa realmente bajo esas imágenes influidas por el mundo mediterráneo y, especialmente, cómo se estructura la representación de la mujer en el universo imaginario de la sociedad ibérica.

Será fundamental conocer cómo se realiza el proceso de la imitación o asimilación iconográfica. El contacto directo del indígena con el centro colonial o comercial es una de las vías de sincretismo más importantes. Aunque no pertenezca a un ámbito estrictamente ibérico, sino más bien céltico, podría ser útil recordar la famosa historia de Catumarandus que refiere Justino en sus epítomes de las *Historias Filípicas de Pompeyo Trogo* (LXIII, 5, 4). Cuentan el terror que invadió a este reyezuelo, Catumarandus, cuando asediaba Marsella con un poderoso ejército: en sueños una mujer de expresión horrible que se decía diosa le amenazaba. Al despertar, lleno de pavor decidió establecer la paz con los marselleses, entrando en la ciudad para adorar a las divinidades políadas. Cuando en los pórticos de la ciudadela de Minerva descubrió la imagen de la diosa que había visto en sueños exclamó que era ella la que durante la noche le infundió el terror y quien le ordenó levantar el asedio. Tras felicitar a los griegos por su manera de adorar a los dioses inmortales, ofreció a aquella diosa un torques de oro.

Este pasaje puede ser una maravillosa muestra de cómo se realiza la *interpretatio* indígena de una divinidad griega. El celta proyecta sobre la imagen helénica de Minerva-Atenea *Prómachos* su concepto abstracto y anicónico de la divinidad femenina belicosa que ve en los sueños. La forma griega ayuda a

reconocer, a conformar antropomórficamente, la oscura imagen indígena de la divinidad, sentida como poder terrible. En las páginas que siguen vamos a encontrar numerosos ejemplos de este proceso en el mundo ibérico relacionados con este descubrimiento de la "forma" de la mujer. El ibero concreta con frecuencia sus imágenes divinas en figuras de mujer de forma mediterránea. Veamos cómo se estructuran éstas.

La estructuración de un universo iconográfico femenino

Ya hemos sugerido la relación que la mujer establece con la divinidad en la representación de su cuerpo —desnudo o vestido— y las contradicciones sociales que dicha ambigüedad figurativa puede comportar.

En general, no existe una imaginería profana o cotidiana ibérica. Sólo a través del espejo de lo divino y de la proyección en la imagen sagrada —es decir, sólo en contextos muy determinados— podemos analógicamente conocer cómo se integra funcionalmente la mujer en la estructura de la sociedad ibérica. Claro está: como todo reflejo metafórico, los límites de esta aproximación son vagos.

La relación con la divinidad puede establecerse en un juego de oposiciones iconográficas muchas veces de tipo contrapuesto, polar. La oposición desnudo/vestido implica en sí misma un gesto: a una divinidad de la fecundidad que desnuda su cuerpo ante los hombres debería corresponder en el juego religioso una oferente desnuda, pues la esfera de relaciones con la diosa atañe directamente a esta gestualidad del cuerpo.

La jerarquización de la imagen en piedra

Muchas veces la relación que se establece es jerárquica. La gran escultura ibérica en piedra muestra claramente la contraposición divinidad/mortal en el ámbito femenino bajo un esquema muy sencillo: mujer sentada/mujer de pie. La mujer sentada recibe, aguarda (como señora): es generalmente la diosa, como la Dama de Baza, la Dama de Galera, la Astarté desnuda del Carambolo. La mujer de pie, se acerca, presenta: es la mortal, la oferente, siempre en relación con la diosa, como la gran Dama del Cerro de los Santos. En una urna pintada de Galera, probablemente del siglo IV a.C., vemos expresada esta relación: la diosa, sentada y posiblemente con lanza en la mano, recibe la visita de una mujer que

se acerca con una flor o fruto, en un ritual introductorio. Hallamos una similar oposición en el fragmento de un gran vaso ibérico de Santa Catalina del Monte (Murcia): una columna entre la diosa sentada y la oferente indica el espacio del templo. Los exvotos de bronce ibéricos muestran siempre a las mujeres de pie, ataviadas ritualmente pues se muestran en su relación y actitud ante lo sagrado: son oferentes u orantes, en la multiplicidad de gestos de la ofrenda.

Por su parte, la estatua sentada se concibe como un ser dotado de vida que acoge al oferente o al difunto. La Dama de Baza, sentada en un trono con alas, es ella misma urna cineraria: en su costado contuvo las cenizas del difunto, una mujer según los análisis osteológicos realizados. Sostiene un pájaro azul en la izquierda y la mano derecha, sobre la rodilla, arrastra los pliegues del borde del manto, rompiéndose así la rígida simetría en este claro gesto de vida: el escultor nos indica que la diosa está presente, sentada pero actuando con su poder. La relación del hombre con la diosa es compleja y múltiple: a ella se le ofrecen armas como falcatas y escudos, broches de cinturón, una fusayola para el hilado de la lana y fíbulas o imperdibles (que implican seguramente la ofrenda de túnicas); y en las cuatro esquinas del pozo donde se enterró se disponen cuatro urnas para recibir las ofrendas líquidas de los mortales, a través de los conductos horadados que comunican con la superficie. Esta distribución espacial cuatripartita tal vez corresponde con una división del segmento social que aglutina la Dama en cuatro grupos de parentesco diferentes. Si efectivamente es una mujer la allí enterrada vemos una importante aglutinación de la sociedad ibérica en torno a una figura femenina en este ámbito de lo funerario-sagrado.

Pero no siempre es significativa, considerada aisladamente, la contraposición divinidad sentada/oferente de pie. Incluso en la escultura del santuario del Cerro de los Santos podría haber representación de mujeres sentadas imitando a las diosas: ¿imagen divina como imagen del propio yo, al modo del esquema arquetípico jungiano? ¿*Consecratio in formam deorum*, al modo helenístico-romano? El argumento podría aquí incluso invertirse: es la representación de la diosa sentada la que imita jerárquicamente una estructura social ibérica —con señoras y sirvientes— bien definida. Tampoco, a la inversa, las figuras de pie son siempre oferentes: hay diosas que se muestran de cuerpo entero, en la epifanía o manifestación del poder, actuando ante los hombres y no en la mera pasividad de recibir, como en un fragmento cerámico de Moratalla, en Murcia, con la hierofanía de una diosa de frente, cuyos brazos —que rematan en cabezas de lobo— se agitan en su manifestación terrorífica de diosa infernal.

La vertiente dinámica del nacer femenino

Hay, pues, diversos juegos de oposiciones bajo los que se muestra la iconografía de la mujer. Tal es el caso de los bustos, como la Dama de Elche, o las frecuentes representaciones de *ánodoi* o surgimientos de la cabeza de la tierra, generalmente rodeada de flores, tal como vemos en numerosas representaciones de la cerámica ibérica del área del sureste, como en la misma Elche. Aquí la diosa es epifanía, devenir, acción desbordante que brota de la tierra. La oposición de pie o sentada se neutraliza, pierde su sentido. Ahora interesa sobre todo la génesis frente a la plenitud consolidada.

En todos estos casos la representación de la diosa ibérica adquiere un lenguaje, una forma griega o, más genéricamente, mediterránea. Ello no implica una concepción prioritariamente antropomórfica de la divinidad femenina. En otro juego de oposiciones la epifanía de esta divinidad se sustituye con frecuencia por representaciones zoomórficas o, incluso, vegetales: el ave o el lobo brotando entre flores, o la misma roseta o flor con alas, son sustituidos en la cerámica ibérica del sureste (en el llamado Grupo de “Elche-Archena”) del *ánodos* o surgimiento de la cabeza femenina. La introducción de la imagen de la mujer es gradual y nunca sustituye o destierra otras formas de representación. Se vinculan estas representaciones, de mujer o de animal, al ámbito de lo terrible: los rostros femeninos son frecuentemente frontales, con muecas terroríficas como las arcaicas Gorgonas de las que son, formalmente, pervivencia y eco. Pertenecen al ámbito de lo sobrenatural y muchas veces son alados. Bajo la forma helenizante se concreta y se perfila, como en la referida historia del celta Catumarandus, una oscura e infernal divinidad femenina local.

La representación de la mujer en los contextos del varón

El repertorio figurado ibérico está prioritariamente concebido como expresión del mundo del varón. La imagen, con gran frecuencia, se utiliza como un medio de heroificación. El papel de la mujer es en este sentido subordinado, secundario. Esta iconografía se plasma especialmente en los monumentos funerarios en piedra y en los vasos de cerámica.

La mujer en la heroificación de la música

Durante los siglos V y IV la mayoría de la cerámica figurada es importada, concretamente de Atenas. Determinados indicios nos permiten suponer en más de un caso que las imágenes importadas de estos vasos se interpretaron localmente proyectándose en las categorías propias del mundo ibérico. Las frecuentes escenas de simposio con los banqueteadores recostados adquirirían un valor heroizador del varón en los enterramientos: vino, conversación amable, idealización de la vida fácil en un allende feliz. En ellos la presencia femenina, en blanco, se reduce a la hetera tocando el *aulós* o doble flauta en el centro de la escena mientras camina junto a los comensales. Aunque los vasos, repito, son áticos, posiblemente reflejan estas imágenes, bajo la reinterpretación indicada, la ideología local. Son también frecuentes los vasos de encargo, ya ibéricos y algo más tardíos, en que la flautista toca su instrumento ante el certamen heroico de luchas individuales o de cacerías con jinetes a caballo, como en una gran tinaja de la Serreta de Alcoy (Alicante) o en algunos vasos de Liria (Valencia): en estas representaciones la mujer ocupa un extremo de la escena. La música sirve para ritualizar la heroificación. Esta misma escena —flautista y monomaquias— es el motivo escultórico de uno de los relieves de Osuna: la mujer se representa en todos los casos —como en las danzas de los vasos de Liria, en Valencia— a través del contexto ritual y sagrado.

La música permite a la mujer el acceder al ámbito selectivo de la imagen: la flautista, como la hetera noble del helenismo —musa de monarcas— también se integrará en la cultura helenística ibérica en ese ámbito superior. Se libera de la anónima cotidianidad. En la imagen de la danza sagrada, de la fiesta, puede la mujer ser esculpida. En un relieve de Jaén, varones y mujeres danzan cogidos de la mano. Las mujeres forman un grupo a nuestra derecha, los varones a la izquierda. Cada uno de ellos —como en tantas otras culturas— ocupa su propio espacio religioso bien delimitado.



Flautista de Osuna (Sevilla). Museo Arqueológico Nacional de Madrid.

¿Un ensayo helenizante de escenas familiares?

La presencia de la mujer en la cerámica y escultura ibéricas, que vemos centrada siempre en el mundo del varón, nos abre ciertas perspectivas sobre su función como cohesión social en determinados contextos. La divinidad femenina, por ejemplo, es un aglutinante del universo del varón en la cerámica de Elche.

Existe aisladamente algún indicio que nos aproxima a la función de la mujer dentro del esquema familiar ibérico. En el pequeño relieve funerario de la Albufereta (Alicante), con claro influjo helenizante, se describe una escena de despedida, como en los coetáneos relieves áticos del siglo IV a.C. A la figura del varón —un guerrero con lanza— se contrapone la mujer que aguarda en el hogar con el huso en la mano, en el gesto de hilar. Espacio exterior e interior son ámbitos, respectivamente, del varón y la mujer: el interior sugiere también trabajo doméstico. ¿Se quiso reflejar además el esquema ideal de una familia ibérica del siglo IV: la virtud del varón como guerrero; la mujer, hacendosa, en su dedicación ejemplar al trabajo doméstico, en la economía del hogar? Se trata, por desgracia, de un ejemplo aislado para ir más allá de la conjetura.

También el cipo, esculpido por sus cuatro caras y hallado en la necrópolis de Jumilla, refleja formalmente una estela ática del siglo IV, pero se reviste aquí de ideología y significado ibéricos. En uno de sus lados, la madre, sentada, se despide del niño en el gesto entrañable de acariciarle la cabeza. ¿Es una escena familiar o sagrada? ¿Una simple madre o una diosa en un rito de tránsito? ¿La iniciación del difunto (¿un niño?) en el más allá? A ello apuntarían las escenas heroificadoras de los tres lados restantes del cipo. De nuevo, la ambigüedad de una escena familiar y cotidiana trasladada al ámbito de lo sagrado.

Tal vez, efectivamente, no exista una representación estrictamente cotidiana de la mujer. Hemos visto su imagen a través de la proyección divina, como una analogía en la que algunas de las categorías sociales, metafóricamente, se transportan. Pero resulta paradójico que en una cultura centrada en el mundo del varón la imagen de la mujer posea una iconografía tan preponderante como en la ibérica, aunque sea bajo la forma divina. Será aún preciso investigar el porqué. Y el cómo a través de esta concepción de la mujer pudo adquirir y mantener la sociedad ibérica durante varios siglos su aparente cohesión interna.

La naturaleza femenina en la imagen griega del extremo Occidente

Domingo Plácido

Introducción

Bajo cualquiera de sus aspectos, la historia de Grecia, cuando quiere dejar de ser historia de las guerras y de los hechos más sobresalientes que afectan a las relaciones entre pueblos y ciudades, o de las instituciones de carácter político y jurídico, tiene que acudir a una metodología capaz de atravesar las superficies de las fuentes y profundizar en mundos aparentemente no revelados. Es preciso buscar las realidades sociales a través de textos que aparentemente nada dicen de ellas. Las mentalidades están ocultas detrás de narraciones fantásticas o de una filosofía sólidamente elaborada. Las clases serviles sólo se conocen gracias a análisis muy complejos de las prácticas discursivas y de las imágenes representativas de un universo generalmente idealizado. Los medios de expresión, en manos de los varones, transmiten habitualmente una imagen de las mujeres adaptada a los propios intereses e inserta en un conjunto donde puede recibir valoraciones variadas, pero siempre dentro del camino que lleva a satisfacer los objetivos masculinos en la representación de ese mismo universo. Denostadas o exaltadas, las mujeres desempeñan siempre, en la imagen de ellas transmitida, una función tendente a colmar las aspiraciones o a cubrir las frustraciones masculinas. Es preciso acercarse a la realidad a través de las imágenes creadas con estos mecanismos.

En Grecia, el mundo de lo imaginario, a través del cual se puede intentar una de las vías de penetración en la realidad, está representado fundamentalmente por el mito. Ahora bien, a lo largo de toda la historia de Grecia, éste, sin dejar de existir, transforma radicalmente su naturaleza. Las épocas preliterarias son las más adecuadas para la elaboración de un mundo mítico donde se plasman las

experiencias de la comunidad para ser transmitidas de generación en generación, como elemento cohesivo y como medio de integración. En el mito se consolidan los valores por los que la comunidad se reconoce a sí misma, al tiempo que, en los periodos anteriores a la aparición de la escritura, se van incorporando nuevas experiencias que, de este modo, cobran carta de naturaleza al identificarse con el pasado duradero y atemporal. En el mito, en su etapa formativa primera, se reflejan las aspiraciones del hombre a la reproducción y, por consecuencia, los problemas y los peligros de la búsqueda de mujeres en situaciones precarias, cuando éstas aparecen como una necesidad y como una carga.

El mundo arcaico, que se inicia en el llamado “renacimiento” griego, representa la época de difusión de la escritura alfabética, lo que tuvo lugar como consecuencia del momento de consolidación de la cultura, pero sirvió al mismo tiempo para provocar en ella una profunda transformación. Todo el bagaje cultural que en la época preliteraria sufría del carácter efímero de la oralidad, aunque también por ello resultaba profundamente vital y dinámico, queda consolidado. Aquí se anquilosa un pasado vivo, pero también se transforma en clave de la difusión cultural escrita. La transmisión cobra una nueva naturaleza al quedar plasmada y estabilizada, aunque durante mucho tiempo sigue conviviendo con prácticas orales. El mito, en la época arcaica, es el símbolo de la fijación del pasado para desempeñar un nuevo papel en el presente. Las versiones de esta época participan parcialmente de la vitalidad anterior, aunque tienden a convertirse en canónicas y a configurar sistemas coherentes en que se encuadran los elementos dispersos del pasado. En las historias míticas canónicas se insertan experiencias prehistóricas que se refieren a las mujeres, pero se adaptan a las nuevas realidades, fruto del nacimiento de la ciudad y de los procesos de expansión colonial.

Desde este momento hasta las épocas helenística y romana el mito sufre una profunda transformación. La utilización del mito en la poesía lírica y en la tragedia, a través de la ciudad aristocrática y de la ciudad democrática, introduce en él elementos nuevos, reflejos de las nuestras formas de concebir las relaciones humanas, tanto en el ámbito familiar como en el de los conflictos del poder político y del dominio social, de la libertad y de la esclavitud. El mito sirve para exponer las teorías sobre el origen del mundo y para justificar las distintas formas de supeditación de alguna parte de la humanidad. Protágoras y Platón utilizan por igual el mito para exponer teorías contrapuestas en torno a las relaciones de los hombres entre sí. Las mujeres quedan marginales cuando entre los varones se exponen las teorías más elevadas acerca del amor en el *Banquete*

platónico. En la época clásica, se consolida el papel marginal de las mujeres en la ciudad de manera paralela, aunque con variantes, al del bárbaro y el del esclavo.

En la época helenística el mito se desmitifica en varios sentidos y cobra algunos de los caracteres que pervivirán en épocas posteriores hasta llegar al presente. Su pérdida de vitalidad como elemento válido para interpretar y para intentar controlar el mundo provoca la acentuación de los aspectos fantásticos hasta llegar a convertir a las narraciones míticas en su conjunto en un cuerpo de historias donde se evitan las contradicciones para crear un todo homogéneo. Así se constituye el mito como canon que sirve de fuente de inspiración para las artes plásticas y la literatura a lo largo de toda la historia de la cultura. La Biblioteca de Apolodoro representa el modelo de tales narraciones, donde lo fantástico aparece como exotismo, base de un mecanismo de evasión para justificar el presente civilizado. El papel de las mujeres oscila entre la dulzura amorosa y la monstruosidad barbarizante exótica.

Junto a ello, se desarrolló la interpretación alegórica, que ve en los personajes míticos hechos reales convertidos en símbolos. Como la Biblia, el mito se convirtió en materia de alegorías donde los distintos elementos de la naturaleza y de la historia encontraban su justificación. Importante papel tuvo esta vertiente en la imagen de un mundo exótico y en la concepción de los mares lejanos y las tierras adonde todavía se llegaba con dificultad, sobre todo cuando se refería a un pasado remoto. Los montes y los ríos eran resultado de episodios que se conocían gracias a tradiciones de este tipo. Dentro de ellas, el evemerismo significó la aplicación a estos personajes, sobre bases antiguas, de los logros de progreso histórico. Ahora se agudiza la interpretación de la acción de los héroes como creadores de civilización, gracias a su capacidad de lucha contra monstruos bárbaros periféricos, entre los cuales se hallan con frecuencia seres a los que se atribuye naturaleza femenina, como las Gorgonas, aunque también, en algún caso, desempeñan un papel más ambiguo en su relación con el héroe, como en el caso de las Hespérides.

Por último, la desmitificación sirve para convertir los esquemas del mito en una interpretación histórica o antropológica. En el mundo romano, tal mecanismo funcionó con mucha frecuencia. Desde algunos puntos de vista, la historia de los orígenes de Roma y de gran cantidad de episodios de la época arcaica no es más que la historización de determinados mitos primitivos. En relación con el mundo periférico, con el extremo Occidente y la Península Ibérica, la tendencia va por el camino de la antropologización. La realidad

despierta una idea mítica tradicional que se aplica a interpretar esa realidad. La imagen responde a intereses y esquemas mentales grecorromanos. Ello no quiere decir que tal interpretación no responda de una manera mediada a esa realidad.

El mito

El mito como resultado de la literaturización de las tradiciones orales es un producto de la época arcaica en su periodo de formación. El fenómeno mismo es parte de un conjunto de circunstancias que lo explican y en las que se inscribe. Cuando el mito se plasma por escrito, se está produciendo un fenómeno propio de la época en que ello ocurre, pero recoge el pasado, no de modo inocente, sino como instrumento para comprender y justificar la propia actualidad. Por ello, el mito es instrumento de investigación para el origen de la época arcaica, pero también para su pasado y, sobre todo, para comprender las relaciones de la época arcaica con su pasado.

En los mitos referentes a Occidente se insertan procesos de estructuración que pertenecen a la prehistoria del mito, los que aluden al hombre más primitivo, a sus relaciones con la naturaleza, con los animales, con el entorno físico y humano, y a las relaciones internas del grupo. Los grandes misterios que el hombre se plantea desde el principio están allí presentes. La extensión del mundo, el día y la noche, el verano y el invierno, el nacimiento y la muerte constituyen temas básicos fundamentales. También están presentes los héroes del pasado de los que se guarda un recuerdo remoto, personajes que pueden ahora utilizarse como elementos de prestigio de los grupos dominantes y como elementos de integración de la comunidad en su conjunto. Son los héroes que la tradición situaba en la época de oro de los reinos micénicos, con su gloria, sus aventuras y sus miserias.

Al llegar la época arcaica, tales héroes cobran un nuevo papel, al agudizarse su aspecto de héroes civilizadores acentuado a su vez por las lecturas helenísticas del mito. Aquél fue el momento en que las nuevas estructuras civilizadas tratan de imponerse sobre los pueblos limítrofes, marginales o periféricos, con el objeto de afirmar sus asentamientos propios para explotar los territorios con métodos nuevos, y de crear nuevos asentamientos a través de la expansión colonial, para lo que es preciso desplazar a los pueblos no civilizados, sobre los que incluso se llega a justificar la imposición de determinadas formas de dependencia que terminarían en la esclavización sistemática. En la época

arcaica, el héroe mítico tiene un carácter múltiple, pues vincula a los hombres al pasado y afirma su presente, al convertir las acciones del pasado en justificadoras de las acciones presentes. De ahí la dificultad de deslindar ambos periodos en una misma representación mítica. Ahora, la imagen de las hazañas del héroe ante lo lejano, monstruoso, temido, responde ambivalentemente a las necesidades del hombre prehistórico y a las del hombre que participa del renacimiento arcaico en contacto con los pueblos periféricos.

Los elementos fundamentales del mito son ahora, junto al final del mundo heroico, la aparición de nuevas formas estatales, modelos de un panteón olímpico sólidamente establecido, y los contactos con los bárbaros, en los viajes que llevan a mares lejanos, al Ponto o al Océano, donde habitan seres monstruosos. Aquí se inserta también la visión de las mujeres por parte del agricultor, las que aparecen en *Los trabajos y los días* de Hesíodo, las que, como Pandora, siembran la destrucción entre los hombres, las que absorben sus esfuerzos y energías, pero resultan imprescindibles para su reproducción y su placer. El héroe procreador es también el que se ve obligado a enfrentarse con elementos de naturaleza femenina que, por su aspecto monstruoso, resultan el contrapunto de lo placentero, de manera a veces ambigua, al mezclar la juventud y la vejez, la hermosura y la fealdad. Tales enfrentamientos se producen habitualmente en los lugares alejados del mundo conocido, en el extremo Occidente, más allá del Océano o en los lugares en que se encuentran Atlas y las Hespérides, en los confines de la tierra, al otro lado de las columnas de Hércules.

Las Gorgonas

Cuando Odiseo desciende al Hades en el canto XI de la *Odisea*, tras contemplar a los personajes conocidos, entrar en contacto con algunos de ellos y conocer su destino posterior a la muerte, siente miedo de que Perséfone, la hija de Deméter raptada por Hades, le muestre para su perdición la cabeza de Gorgona y huye por el río Océano (vv. 631-640). La imagen más antigua conocida está, pues, vinculada al mundo subterráneo y a la muerte, igual que las aguas del río Océano, en esa doble vertiente de todos los ciclos del mismo tipo que afectan por igual a la fertilidad y al nacimiento, aspecto evidente en el caso de Perséfone y de su madre Deméter, difusora de la agricultura entre los hombres.

Mucho más explícito, como es natural en un tema de estas características, resulta Hesíodo en la *Teogonía* (vv. 270-294). Las Gorgonas se encuentran entre las hijas de Forcis y Ceto, personajes de la primera generación de seres divinos.

Viven más allá del Océano, en la extremidad de la noche, donde habitan las Hespérides. Una de ellas, Medusa, era mortal y estaba sometida a un destino doloroso, pero fue objeto de los amores de Zeus en un prado florido. El héroe Perseo le cortó la cabeza y nacieron el caballo Pegaso, llamado así por las fuentes *(pegai)* del Océano, y Crisaor, que tenía una espada de oro y se unió a Calírroe, de hermosa corriente, hija del Océano, para engendrar a Gerión, que tenía tres cabezas y cuidaba bueyes en la isla de Eritia, roja por el crepúsculo. Para quitárselos lo mató el héroe Heracles. Pervive aquí el aspecto nocturno y lejano junto a la localización occidental y al aspecto fertilizante de la acción de Gorgona, además de la presencia de los héroes que viajan para librar al mundo de seres monstruosos, entre los que está la Gorgona y su descendencia.

Las *Ciprias,* poema épico del ciclo troyano que muy probablemente haya que situar en el siglo VII a.C., concretan la localización en la isla Sarpedón, siempre en el Océano. La mención de la isla Sarpedonia en el Océano se atribuye también a Estesícoro, autor de una *Gerioneida,* poema que trata de las hazañas de Heracles contra Gerión, el hijo de Crisaor, que nace de la cabeza de la Gorgona. El nombre de Sarpedón recuerda al licio relacionado con los fenicios y los rodios, que realizan tempranos viajes a Occidente. Entre los licios, Belerofontes mató el primero al caballo Pegaso. Un nuevo Sarpedón, en la guerra de Troya, mató a Tlepólemo, héroe rodio, cuyas descendientes se dirigieron después a las islas Ibéricas, hijo de Heracles, el que mató a Gerión. La historia de la Gorgona y su descendencia se complica así con el mundo de los primeros viajes coloniales y con las tradiciones matrilineales que impregnan las genealogías licias en que se incluyen Sarpedón y Belerofontes.

Sin embargo, el aspecto que se transforma en dominante en el mito de la Gorgona a lo largo de toda la tradición es el de haberse convertido en antagonista del héroe Perseo.

Entre las *Historias increíbles* atribuidas a Paléfato se encuentra, en el capítulo 31, la de los hijos de Forcis. Aquí está ya presente la tendencia helenística a sistematizar la historia, al tiempo que se desmitifica, al contarla como algo novelesco y coherente, pero fantástico y prodigioso. Entre las aventuras de Perseo, una especie de bandido errante, y la situación de las Fórcides más allá de las columnas de Hércules, se atribuye a Gorgona tanto una identificación sincrética con Atenea como el nombre de una nave.

Equidna

En la continuación del poema hesiódico, en los versos 295-336, sigue la

descripción detallada de la descendencia de Forcis. Ceto engendró un nuevo monstruo femenino, Equidna, mitad doncella de hermosas mejillas y ojos luminosos, mitad horrible y enorme serpiente que habita en las profundidades de la tierra. Unida a Tifón, amor del terrible y soberbio forajido por la doncella de ojos brillantes, nacieron hijos de corazón violento, entre ellos Orto, el perro de Gerión, y Quimera, víctima de las heroicas acciones de Belerofontes y Pegaso. Según Epiménides de Creta, poeta épico de motivos religiosos de quien sólo se conocen referencias poco seguras, a través de Pausanias, VIII, 18, 2, Equidna era hija de Éstige, la hija de Océano.

Según Heródoto (IV, 9-10), Heracles se la encontró en tierras de Escitia, al regreso del viaje en que robó las vacas de Gerión, desde el lejano Océano, donde está la isla de Eritia, enfrente de Gades, de acuerdo con la versión del historiador de Halicarnaso. La parte superior de su cuerpo era de una mujer, la inferior de una serpiente. Robó los caballos de Heracles para obligarlo a unirse a ella, de donde nacieron tres hijos, uno de los cuales sería el creador de la estirpe real de los escitas. Así aparece, en esta forma mítica, la creación del pueblo periférico, de una mujer monstruosa y de un héroe de estirpe griega, la ideologización de las relaciones coloniales de los griegos.

En cambio, según Ferécides, Equidna y Tifón son los padres del dragón que guardaba las manzanas de las Hespérides, versión que también recoge Apolodoro (II, 5, 11). Para este autor (II, 1, 2), Equidna es hija de Tártaro y Gea y acababa con todos los que pasaban junto a ella hasta que la mató Argos. En las *Ranas* de Aristófanes (vv. 465-478), Eaco, al lanzar sus maldiciones, hace un juego de palabras entre Tarteso y el Tártaro al tiempo que reclama la acción devastadora de Equidna. Las mujeres monstruosas, relacionadas con la vida de ultratumba, también se encuentran vinculadas al Occidente al producirse el fenómeno colonial y, tal vez, en relación con los movimientos primeros del reino de Tarteso.

Las Hespérides

Las dos historias hasta ahora mencionadas se relacionan de una manera o de otra con el mito de las Hespérides. Eritia, la isla donde Gerión cuida sus bueyes, es, según un fragmento de Hesíodo (número 352), una de las Hespérides. Equidna era la madre del dragón que cuidaba las manzanas.

Según Hesíodo (*Teogonía*, 215-232), las Hespérides se encuentran entre los hijos de la Noche, la misma que engendró a la muerte, al sueño, a las Parcas y a Némesis, a la Vejez y a la Discordia. Ellas eran también las guardianas de las

manzanas de oro, las que Gea había entregado como regalo de bodas a Zeus y Hera en su hierogamia, que había que vigilar para que no las robaran los hijos de Atlas. Ambos están colocados en los confines del mundo. Según Ferécides, en cambio, el guardián de las manzanas era el dragón ctónico Ladón, en el territorio de Atlante, mientras que fueron las Hespérides las que mostraron a Heracles la forma de cogerlas. Así, tenemos ya formada la versión que hace de las manzanas de las Hespérides uno de los trabajos de Heracles. El mismo autor inserta la búsqueda de las manzanas de oro por el héroe en su viaje a Tarteso y a Libia. El papel de las Hespérides, según las versiones, resulta, pues, contradictorio, dado que si, unas veces protegen las manzanas, otras ayudan a que el héroe se haga con ellas. Ese papel ambiguo se prolonga en la tradición posterior y todavía Quinto de Esmirna, poeta épico griego que suele situarse en los siglos III o IV después de Cristo, representa a las Hespérides huyendo despavoridas ante la presencia de Heracles (VI, vv. 249-259), imagen que igualmente se encuentra en la iconografía plástica por lo menos desde la primera mitad del siglo V a.C.

Existe una versión, cuyos testimonios son en todo caso tardíos, según la cual en realidad no se trataba de manzanas sino de rebaños de ovejas, confusión creada por la similitud léxica *(méla)*. La misma similitud es la que hace pensar a la mayoría de los investigadores que se trata de una reinterpretación de la mitografía erudita en una línea próxima al evemerismo. Sin embargo, habida cuenta de las connotaciones pastoriles que suelen hallarse en el mito de Heracles y, concretamente, en sus viajes occidentales, que pueden conducir a una interpretación relacionada con la trashumancia sobre todo en el robo de las vacas de Gerión, tampoco ha de excluirse de entrada la posibilidad de que el mito se halle contaminado de tradiciones vinculadas a tales prácticas.

La naturaleza femenina en los mitos relacionados con el extremo Occidente

Las hazañas occidentales de Heracles suelen vincularse con su primitiva condición de símbolo de la potencia sexual, de *philogynés*. En general, en la representación femenina en torno al héroe, sus relaciones aparecen con una faz ambigua. Lo atractivo y lo repulsivo se mezclan para crear una imagen fascinante, que también se extiende a la genealogía de Gerión, a Equidna y a las Hespérides. La ubicación occidental, sin embargo, no resulta necesariamente unida a la formación primitiva de los mitos. Éstos se fraguan en un mundo prehistórico en que el conocimiento del lejano Occidente era inexistente. Sin embargo, la aproximación de la época protocolonial y colonial favoreció la trasposición de las historias. En este proceso se añade la imagen del mundo de la

riqueza que vincula a los personajes occidentales al oro: Crisaor, las manzanas, sin dejar de presentar el aspecto peligroso que configura la misma imagen de toda aventura viajera hacia nuevas tierras, las que pueden ofrecer grandes riquezas pero también obligar a correr graves peligros en lo desconocido.

El viaje mismo, de otro lado, se presta al establecimiento de una metáfora para significar la iniciación. En las manzanas se halla presente el matrimonio sagrado, que puede desvelar los intereses reproductivos reales de la comunidad, donde se añade el símbolo de las manzanas como elemento místico, sacro, representativo de la inmortalidad, a través de un mecanismo de trasposición a partir de las mismas frutas en su uso simbólico remitente a la fertilidad naciente de la joven iniciada. Las manzanas de oro se ofrecen simbólicamente a la pareja por antonomasia, a Zeus y Hera, en el momento de emprender el viaje. Este mismo viaje resulta igualmente iniciático para el héroe que debe demostrar su capacidad como varón en un mundo donde importa la reproducción y la guerra. Importa vencer al enemigo y al ser no civilizado pero también domeñar a la hembra que resulta así simbólicamente representada en seres atractivos y hostiles.

La unión del viaje iniciático, la aventura a lo enigmático, la ubicación en el extremo Occidente, reino de la noche y de lo desconocido, del Océano, fertilizante pero también infernal, simbólico, paso hacia otro mundo, favorece la interpretación funeraria de todos estos mitos. Para algunos, Gerión es pastor de los muertos, por lo que, en aparente contradicción, es también para Heracles el viaje a Occidente, en lucha contra Gerión o para rescatar las manzanas, un viaje con el que se alcanza la inmortalidad, la misma que los jóvenes de estirpe noble o regia que son capaces de superar las pruebas iniciáticas que sustentan el origen de los juegos olímpicos.

El oro de las manzanas y el ganado de Gerión recuerdan, en su síntesis, el otro viaje, esta vez al mar oriental, al Ponto, en busca del vellocino de oro. Ganado y oro resultan los símbolos de la riqueza, que produce también las posibilidades de acercarse al noble, al héroe, y de alcanzar la inmortalidad. No parece difícil imaginar que, a partir de un origen cualquiera, el traslado a Occidente de los viajes del héroe y de los mitos relacionados con él directa o indirectamente, se encuentra en relación con el conocimiento de Tarteso, realidad productiva de riqueza en ambos órdenes, capaz de convertirse en símbolo para la Antigüedad arcaica, la relacionada con el mundo de los viajes occidentales de la colonización.

Así, lo oriental y lo occidental colaboran a crear una imagen de lo lejano, alcanzable con dificultad y riesgo, que sirve de fundamento para que las

Hespérides, Eritia, Gorgonas y Equidna cobren un significado cósmico. Toda acción se encuentra en los viajes amenazada por el caos, incluso la de los héroes y semidioses, que sirve así de modelo al nuevo viajero. Los viajes y las realidades sociales de la época arcaica provocan una visión nueva, en que el hombre se halla capaz de dominar. Pero ese dominio necesita la acción, en cierta medida mágica, de la palabra eficaz que, al narrar la aventura dominadora, crea capacidad de dominio. Ahora, el mundo primitivo se ve así controlado por una nueva realidad cuyo imaginario aparece representado en el mundo olímpico organizado bajo la estructura familiar y estatal. Lo viejo queda integrado o marginado. El símbolo de la marginación se representa en lo monstruoso. Esto, primitivamente, incluye lo femenino. Gorgonas o Equidna, necesarias para la reproducción, pero pertenecientes a otro mundo, quedan marginadas y vencidas. Las Hespérides se transforman en las colaboradoras de héroes que recuperan los símbolos de la felicidad para la familia nuclear institucionalmente reconocidos en el matrimonio de Zeus y Hera.

Antropología

No es posible deducir de las narraciones míticas cuál podía ser la situación en lo que a las relaciones sociales se refiere y, por tanto, a la situación de las mujeres en el conjunto de la sociedad. El imaginario mítico trasladado al extremo Occidente revela sólo un carácter primitivo que puede tener alguna base real procedente de los contactos coloniales o derivarse simplemente de la imagen misteriosa que produce lo desconocido.

En el campo religioso, se sabe que algunos lugares de la península vinculados a la colonización poseían centros de cultos dedicados a divinidades femeninas. Lo más notable, desde nuestro punto de vista, es la dedicatoria a Afrodita de la isla de Eritia, donde Gerión apacentaba sus rebaños, lo que suele relacionarse con su identificación con Gades y con el culto a Hércules-Melkart, fenicio que puede aparecer acompañado de la Astarté oriental identificable con Afrodita. Según Plinio, sin embargo, los nativos la conocen como isla de Juno, lo que tal vez indicaría que la advocación femenina estaba presente en cualquier caso.

Puede establecerse, con todo, una cierta diferenciación entre los datos recogidos por los autores antiguos según los pueblos y regiones. Los motivos más reveladores en relación con las mujeres iberas se refieren a la elaboración de vestidos hermosos por los cuales reciben premios de los varones en una

determinada festividad. Tales prácticas, en comparación con los hechos atenienses, parecen adecuarse a momentos históricos en que, de acuerdo con la transformación en las estructuras sociales, se ha creado una clase que busca el reconocimiento externo en el prestigio, para el que los varones se sirven de las mujeres como señales de su capacidad económica. Las fiestas femeninas, originariamente válidas para afirmar sus capacidades propias, se transforman en campo de exhibición de sus habilidades para demostrar que la mujer responde a las expectativas que se esperan del varón de la clase dominante.

Para la meseta norte se muestra de manera anecdótica, por Polieno y Plutarco, el valor y la astucia de las mujeres de Salamanca en un momento peligroso del acoso romano. Aquí, la imagen en las fuentes griegas resulta más alejada y exótica. El primitivismo produce hazañas heroicas inadecuadas en las mujeres del mundo civilizado grecorromano.

Más significativa resulta, sin embargo, la referencia de Estrabón, donde se dice que en los pueblos del norte dominaba la ginecocracia. Lo interesante resulta comparar una imagen antropológicamente condicionada por intereses que tratan de poner de relieve la inferioridad de los pueblos de la península, para justificar lo que ya es imperialismo romano, con la realidad conocida por otros métodos, para mostrar así la complejidad de las relaciones entre la realidad y la imagen antigua. Ésta se halla históricamente condicionada, pero no se inventa la realidad, sino que la lee de acuerdo con sus intereses.

De este modo, vemos que, en general, la imagen griega de la naturaleza femenina en Occidente es un fenómeno producido por las realidades griegas, desde la prehistoria al imperialismo romano, a través de pasos múltiples en que el papel de la colonización resulta fundamental; sin embargo, esa imagen mantiene relaciones con la realidad. No se puede creer en ella como espejo fiel de la misma, pero sí convertirla en objeto de análisis para entender el fenómeno de cómo tal realidad favorece una imagen en quienes son portadores de determinados intereses.

La mujer en la economía de la Hispania romana

Gonzalo Bravo

Particularidades

La situación económica de la mujer hispanorromana era similar, pero diferente, a la de otras provincias del Imperio romano. Similar, porque en todas ellas se plantea la cuestión previa de hasta qué punto se aplicaron de forma efectiva las medidas emanadas de la cancillería imperial y generalmente destinadas a resolver casos o situaciones concretas. Diferente también, porque en la Península Ibérica existía una acusada diversidad regional y cultural que, en términos económicos, significaba desigual presencia y/o función de la mujer en los diversos ámbitos de la vida económica peninsular: propiedad, producción, trabajo. Pero todo parece indicar que, como en otros ámbitos de la vida social romana en época imperial, las medidas legislativas relativas a la situación económica de la mujer fueron ensayadas previamente en Roma o Italia y, posteriormente, puestas en práctica en las provincias. Este procedimiento ha quedado reflejado en algunos textos jurídicos, como las *Instituctiones* de Gayo (siglo II), que refiriéndose a la regulación de la *tutela* femenina explicita las normas a las que debe atenerse: la *Lex Atilia*, si se trataba de Roma: *Lex Iulia et Titia*, si el caso correspondía a las provincias. Aquí los gobernadores provinciales serían los encargados de otorgarla.

Por otra parte, el lento proceso de integración en el sistema social romano —lo que se denomina generalmente "romanización"— de los diversos pueblos existentes en el territorio peninsular condicionó en la práctica la vigencia de formas institucionales, en correspondencia estrecha con el mayor o menor grado de romanización de las áreas respectivas. En este sentido, en el noroeste y la meseta la presencia romana fue más tardía y menos intensa que en el sur y levante, intensidad que se corresponde en buena medida con el desigual número de testimonios relativos a la actividad económica de la mujer en ambas zonas, siendo los principales centros urbanos, como *Tarraco*, los que aportan el mayor

número de datos, procedentes casi todos ellos de fuentes epigráficas. Sirva de ejemplo ilustrativo el cómputo realizado a partir del repertorio de inscripciones romanas de esta ciudad. Sobre un total de 1.080 epígrafes, aproximadamente un 30 por ciento de ellos contienen onomástica femenina. Se trata generalmente de inscripciones honoríficas o funerarias dedicadas a mujeres por sus maridos —las más frecuentes—, hijos, libertos o simples particulares. En otros casos, sin embargo, la dedicante es la mujer, lo que indica ya una cierta capacidad económica e incluso autonomía dentro de la unidad familiar, si se tiene en cuenta que de las 101 inscripciones computadas, el 50 por ciento están dedicadas por mujeres a la memoria de sus maridos, siendo asimismo numerosas (41) las dedicadas a los hijos —con o sin referencia del nombre del padre— y menos frecuentes las destinadas a libertos o particulares. De este modo y excluidas las inscripciones relativas al culto, contamos en este repertorio con unas 313 referencias femeninas, entre el siglo I y IV, proporción no despreciable si se compara con las correspondientes masculinas del mismo periodo: unas 549, excluidas también las dedicadas a divinidades y a miembros de la familia imperial. Estimaciones como éstas, que ponen en relación la presencia femenina/masculina en la documentación histórica de la época, son poco frecuentes en los estudios, no ya de la *Hispania romana* —apenas explorada en este sentido—, sino del mundo romano en general. No obstante, este tipo de aproximación previa puede evitar caer en interpretaciones no ajustadas a la realidad cuando se pretende valorar el papel económico, social o político de la mujer hispanorromana.

Sin embargo, los datos relativos a la ocupación profesional de la mujer hispanorromana son realmente escasos. Un reciente estudio sobre el trabajo de la mujer en el mundo romano recoge tan sólo 10 testimonios referidos a la Hispania romana. Además, la mera constatación de ocupación femenina no permite establecer la incidencia de ésta en el sistema económico hispanorromano. Puede afirmarse, no obstante, que en general la situación económica de la mujer hispanorromana no difirió mucho de las de otras mujeres de similar estatus o condición social, fueran éstas “romanas”, propiamente dichas, o “provinciales”, esto es, madres, esposas o hijas de ciudadanos romanos. E incluso las diferencias existentes entre unas y otras parecen ser debidas a la desigual documentación conocida más que a razones sociales concretas.

Aunque sabemos poco de la importancia de la actividad femenina en la economía de la Hispania romana, su presencia está documentada en casi todos los ámbitos de la vida provincial: casa, negocios, empresas, agricultura,

ocupación profesional remunerada. Pero tampoco en el caso hispánico hay referencias sobre el desempeño de cargos políticos —correspondientes a los *ordines*— por mujeres, que junto con las responsabilidades financieras y judiciales constituyen los tres ámbitos de los que las mujeres de época romana fueron sistemáticamente excluidas.

El matriarcado

En la historiografía tradicional se ha asumido con frecuencia el papel "político" desempeñado por algunas mujeres hispanas "antes" y "después" de la llegada de los romanos a la Península Ibérica en 218 a.C. Es bien sabido también que la implantación del dominio político romano no supuso, en principio, la erradicación súbita de estructuras e instituciones indígenas ancestrales sino que, por el contrario, éstas coexistieron con las romanas durante siglos en algunas regiones del ámbito peninsular hispánico, particularmente entre los pueblos de la orla cantábrica. Todavía en época augústea, el geógrafo Estrabón informa acerca de las "raras" costumbres matriarcales de algunos pueblos del norte, asentados desde el Atlántico a los Pirineos, que básicamente se corresponden con las comunidades indígenas del área céltica peninsular, donde el desarrollo urbano era escaso y, en consecuencia, todavía muy fuertes los lazos gentilicios. Por la descripción de Estrabón sabemos que, en estos pueblos, las mujeres cultivaban la tierra, entregaban la dote y transmitían la herencia a sus hijos por línea materna. Estas prácticas, sin embargo, se atribuían al padre-marido en la institución familiar romana que, como es sabido, era de marcado carácter patrilineal. De ahí que con frecuencia se haya invocado este pasaje estraboniano como testimonio de un "régimen de matriarcado" en la Península Ibérica. Pero a la luz de la investigación reciente faltan todavía las pruebas históricas indiscutibles de su existencia. En primer lugar, Estrabón utiliza una expresión imprecisa, que habría que entender como "una especie de ginecocracia", expresión que suele identificarse erróneamente con una organización social matriarcal, en la que la mujer habría tenido un papel "político" —y, por tanto, económico— fundamental. En segundo lugar, el propio Estrabón señala el hecho de que, en estas comunidades, los hombres se ocupaban de realizar la guerra y velar por la defensa de sus territorios. Es decir, se trata de un reparto de funciones tradicional en una sociedad básicamente "guerrera", como era la del norte peninsular en esta época, sin que ello signifique necesariamente preeminencia femenina en la estructura familiar ni en la organización política, social o económica de la comunidad. No hay que olvidar además el hecho de que la tradicional vocación

pastoril de esta región hacía de la agricultura una forma de riqueza subsidiaria para la economía de la comunidad. No obstante, es indudable que la mayor presencia de estas mujeres del norte peninsular en la vida económica, bien con la función de vigilancia de la explotación familiar durante largos periodos, bien realizando las labores agrícolas, propiamente dichas, apunta hacia una consideración de la mujer como elemento no pasivo de la economía y, en cierto sentido, más integrado en el sistema productivo que las mujeres de otras áreas peninsulares.

El trabajo

Aunque sean escasos los testimonios sobre la actividad productiva de las mujeres hispanorromanas, parece razonable suponer que su participación en determinadas ramas de la producción —aparte de la agricultura— como textiles, embutidos o manufacturas de uso doméstico debió ser importante, a juzgar por la iconografía de la época, en la que la representación femenina a menudo se vincula con todo tipo de enseres domésticos. Pero en realidad, lo que se ha denominado generalmente *labor matronalis*, refiriéndose a la ocupación laboral femenina, tiene dos vertientes claramente distintas: una, la relativa al ámbito de las tareas domésticas, que implicaba en general a todas las mujeres, pero principalmente a las de condición no aristocrática; otra, la ocupación profesional femenina, propiamente dicha, de ámbito sociológico más restringido, pero de indudable importancia socioeconómica, puesto que se trataba de un trabajo remunerado, aunque los testimonios conservados en este sector de la economía hispanorromana son realmente escasos. No obstante, los oficios femeninos hasta ahora documentados no se reducen, como cabría esperar, al marco familiar o doméstico, sino que alcanzan también a algunas actividades del sistema productivo peninsular. Junto a los oficios tradicionales reservados a mujeres como el de *nutrix* (nodriza), generalmente ejercido por una liberta vinculada al servicio de la casa de su *patrona*, el de *ornatrix* (simplemente doncella), pero también peinadora o peluquera, como correspondiente femenino del *tonsor*, liberta o no, parece haberse ejercido en un establecimiento público. Una situación similar debe corresponder a los oficios de *lintearia* (comerciante del lino) y *purpuraria* (teñidora de los vestidos en púrpura) destinados a los miembros de la clase dirigente provincial. Más frecuente, sin embargo, debió ser el oficio de *lanifica* (hilandera) ejercido en un taller privado. Pero la profesión femenina mejor documentada también en *Hispania* es la de *medica*, de la que quedan testimonios al menos en *Tarraco* y la *Lusitania*. Todas estas referencias

son, no obstante, ejemplos aislados y dispersos, de los que difícilmente puede inferirse el grado de integración social de la mujer hispanorromana, sino simplemente constatar su mayor presencia en ciertos sectores económicos. En el terreno de la conjetura, en cambio, resulta razonable pensar que en *Hispania* hayan existido también otras ocupaciones femeninas como las *colonae* y las *vilicae* (correspondientes de las masculinas *coloni* y *vilici*, respectivamente) en el campo o las de *obstetrix* (comadrona) y *paedagoga* (maestra) en la ciudad. Por el contrario, es poco probable que futuras investigaciones aporten datos fehacientes sobre la actividad de la mujer hispanorromana en otras esferas de la vida económica y social, en las que se vinculaban con responsabilidades financieras o judiciales (banqueros, jueces, abogados), cargos o competencias que, según la propia definición del Digesto, eran considerados *officia virilia* y, por tanto, reservados exclusivamente a los hombres.

La propiedad

Aunque la preeminencia de la estructura patriarcal romana impidió durante siglos la emancipación económica de la mujer, los datos directos o indirectos sobre la propiedad femenina son cuantiosos y constituyen quizá el capítulo mejor documentado de la situación económica de las mujeres hispanorromanas. Como en otras provincias del Imperio, en *Hispania* se dejaron sentir también los efectos de la legislación "proteccionista" de época imperial en favor de los derechos de la mujer en cuanto al uso y disposición de "sus" bienes. Si bien éstos procedían de diversas fuentes, los principales eran debidos a legaciones testamentarias en las que la mujer sola *(heres)* o junto con otros *(heredes)* era instituida heredera del padre o marido. Pero en muchos casos esta relación familiar entre testador y beneficiaria no parece haber existido, sino que más bien se trata de una simple donación o ayuda económica entre particulares. De todos modos, herencias y donaciones contribuyeron a forjar, en algunas ocasiones, un patrimonio femenino no desdeñable, evaluado incluso en propiedades de fincas y esclavos. Destacan en este sentido las mujeres-propietarias de la Bética y las "ricas" mujeres de la aristocracia peninsular de época bajoimperial, conocidas generalmente como las *clarissimae feminae*. Sobre las primeras hay pocas dudas de que se trate incluso de mujeres-propietarias de talleres cerámicos o al menos de los *praedia* en que éstos estaban ubicados, atendiendo a la onomástica femenina usada en los *tituli picti* de las marcas anforarias de procedencia bética. Otras mujeres, en cambio, contaban con recursos económicos suficientes para permitirse liberalidades públicas, de las que ha quedado constancia frecuente en

la epigrafía de la provincia. En este sentido son bien conocidos los gastos municipales sufragados por mujeres, tales como reconstrucción de pórticos o termas, erección de estatuas al emperador o divinidades oficiales, reconstrucción de templos, organización de banquetes, fundaciones alimentarias, juegos públicos, actuando de hecho como auténticos magistrados. A menudo las inscripciones informan también sobre la cuantía de estos gastos, que son aceptados de buen grado por el *ordo decurionum* del municipio. Tal es el caso de *Iunia Rustica,* rica dama bética honrada por el *ordo cartimitanorum* con sendas estatuas, para ella y su hijo. En otros casos se trata incluso de entrega de donativos a los ciudadanos y vecinos del municipio, como hizo *Fabia Restituta* a los nescanienses, fueran ciudadanos o simples *incolae* —20 denarios— o bien *servi stationarii* —10 denarios a cada uno—, establecidos en sus proximidades. Algunas mujeres, como *Lucretia Campana,* ofrecieron juegos en calidad de *flaminicae* municipales o hijas del *flamen* provincial. Pero en dos casos al menos este cargo religioso femenino parece haber trascendido el ámbito meramente local: uno procede de la Bética, donde una mujer se reclama *flaminica divar(um) Aug(ustarum) provinc(iae) Baetic(ae)*; el otro, más controvertido, proviene de *Tarraco,* referido a la easonense *Aemilia Paterna,* reconocida como *flaminica perpetua* de la Provincia de Hispania Citerior, si la abreviatura *P. H. CIT.,* que figura en el pie de la inscripción, se refiere a dicho cargo.

Pero el caso más relevante es sin duda el de las mujeres hispanorromanas pertenecientes a la aristocracia senatorial bajoimperial durante un corto periodo, que se corresponde estrechamente con el reinado del emperador Teodosio, también de origen hispano. Además, casi todas ellas están relacionadas con la práctica religiosa y la mayoría viajaron a la parte oriental del Imperio, donde Teodosio tenía establecida su corte. Otras incluso, que contaban con amplias propiedades en *Hispania,* contrajeron matrimonio con altos funcionarios de la época: *Terasia,* de la Tarraconense, con Paulino de Nola, pariente a su vez del poderoso galo Ausonio; *Termantia,* con Materno Cynegio, prefecto del pretorio de Oriente, cuyos restos fueron trasladados a *Hispania,* donde su esposa poseía grandes dominios, que recientemente se creen haber localizado en torno a la *villa* de Carranque (Toledo), en la que una inscripción de entrada al *cubiculum* atestigua a un *Maternus* como su destinatario.

Hubo también mujeres de la nobleza hispana y gala comprometidas con la herejía priscilianista, razón por la cual este conflicto ha sido calificado en ocasiones como “movimiento aristocrático”. A familias aristocráticas hispanas debieron pertenecer también otras mujeres “religiosas”, que realizaron largos y

costosos viajes a Oriente para visitar los santuarios de Siria, Palestina y Egipto. Estas ricas damas de posible origen hispano, como *Egeria* o *Poemenia*, pueden asimismo haber sido parientes del propio emperador.

Finalmente, en el capítulo de mujeres-propietarias destaca entre todas la fabulosa riqueza de *Melania iunior,* nieta de Melania, de origen hispano, cuyas propiedades a comienzos del siglo V se distribuían en varias provincias occidentales del Imperio (Italia, Sicilia, Galia, África e Hispania). En sus inmensos dominios trabajaban más de 8.000 esclavos, a los que liberó al donar sus posesiones a la Iglesia, actitud que, en menor medida, debió ser común entre las damas de su clase. Se ha especulado también con la sorprendente cifra de ingresos de Melania, unas 140.000 libras de oro —según la *Historia Lausiaca* de Paladio— o simplemente *solidi* —según la investigación reciente—, que da idea de los importantes recursos controlados por algunas de estas mujeres.

La mujer en las terracotas púnicas de Ibiza: aspectos iconográficos

Beatriz de Griño Frontera

Las terracotas votivas. Localización y significado

En este capítulo se propone una aproximación al mundo de la mujer en el contexto púnico de Ibiza a través de la iconografía de las terracotas aparecidas en necrópolis y santuarios. Son representaciones de reducidas dimensiones y escaso coste, por lo que fueron objeto de intenso comercio, que en ocasiones reproducen esquemas iconográficos de la gran plástica mediterránea en piedra. Los exvotos se depositaban en el interior de las tumbas para proteger al difunto y se ofrecían en los santuarios a la divinidad venerada en el lugar. Son un regalo materializado en un objeto perdurable ofrecido a la divinidad. También aparecen las terracotas en las *favissae*, depósitos concebidos para ir desembarazando al santuario del exceso de piezas acumuladas por el culto. Suponen una inutilización intencionada con el propósito de sustraerlas de un uso profano impidiendo, con su enterramiento ritual, su reamortización y nueva puesta en circulación.

Son piezas realizadas en serie, a mano, torno o molde, y estuvieron policromadas en vistosos colores aun cuando en la actualidad apenas quedan evidencias de ello. El empleo del torno y el molde permite una estandarización de los exvotos. Los santuarios debieron fabricar y comercializar sus propias terracotas como sostén económico, constituyéndose de este modo en fabricantes, expendedores y depositarios. Ello implica la existencia de una infraestructura al servicio de la superestructura religiosa. Los santuarios se convierten en importantes centros de intercambio donde se pagan las deudas contraídas con la divinidad. Son, en definitiva, lugares especiales donde se realizan transacciones sobrenaturales. Estas formas de intercambio humano con los seres sagrados reflejan posiblemente, y en un plano simbólico, las formas de intercambio sociales.

A pesar de la evidente homogeneidad se aprecia entre los exvotos una relación calidad-coste. Las diferentes calidades estarían en función de la desigual demanda ejercida por los usuarios. Hay terracotas de buena calidad y elevado coste y otras de calidad inferior y bajo coste. Por otra parte, el hecho de que formen series de representaciones en las que se repiten motivos es un hecho positivo por cuanto asumen unos valores ideológicos muy concretos y reflejan todo un conjunto de valores culturales.

En esta línea las terracotas ibicencas constituyen un importantísimo documento para el conocimiento de la religión fenicia. Se sabe muy poco de ella debido a una ausencia casi total de testimonios escritos, apenas unas breves y sucintas dedicaciones.

El análisis iconográfico de las terracotas permite, en ocasiones, la identificación formal de las diferentes divinidades aun cuando se ignoran los aspectos relativos a su culto. Por otra parte, es frecuente en el mundo fenicio-púnico la adopción de esquemas iconográficos procedentes de otras religiones aunque ello dificulte su identificación.

Todo cuanto se ha dicho hasta ahora es válido para el conjunto de las terracotas ibicencas (masculinas, femeninas, zoomórficas, fitomórficas, etc.). A partir de ahora se obviarán incluso las figuras masculinas para centrarnos en las femeninas, aunque su omisión suponga una cierta desfiguración del panorama general de las terracotas ibicencas. En ocasiones se ha podido constatar una asociación significativa entre la forma de la pieza y el sexo. Hay yacimientos en los que únicamente se documentan figuras femeninas y otros en los que, por el contrario, se aprecia una tendencia progresiva hacia la masculinización y un aumento de piezas masculinas en detrimento de las femeninas.

El análisis que se realiza a continuación es, por tanto, parcial, pues ofrece una visión sesgada de la mujer en el mundo único de Ibiza.

Figuras femeninas: humanas y divinas

Ya se ha dicho cómo el contexto arqueológico en el que fueron halladas estas imágenes las impregna de un carácter sacro. En consecuencia, puede afirmarse que las mujeres que representan no formaron parte de lo cotidiano. Este hecho queda reforzado al constatar cómo el aspecto externo de las mujeres representadas, con independencia de que sean imágenes de mortales o de diosas, es cuidado e incluso está provisto de cierto boato en consonancia con su

finalidad.

Las figuras femeninas representadas en las terracotas pueden clasificarse, *grosso modo*, en dos grandes grupos:

I. Imágenes de la diosa receptora de culto y dispensadora de beneficios. Las divinidades representadas se identifican principalmente con Tanit, Deméter-Perséfone y Astarté.

II. Imágenes que representan a una mujer mortal que actúa como fiel o devota en actitud de oferente-donante o de orante-suplicante. Dentro de este apartado deben incluirse las mujeres-sacerdotisas implicadas directamente en el culto otorgado a la diosa.

A menudo faltan atributos que permitan la identificación de las imágenes como divinas. En estos casos, las figuras suelen considerarse representaciones de simples mortales, que ofrecen a la divinidad su propia imagen para obtener algo a cambio o bien para agradecer el favor ya recibido. El estudio de la vestimenta, atributos y actitudes ayuda en gran medida a una mejor comprensión de la significación y función simbólica de las terracotas.

TANIT

Imágenes divinas

Un fenómeno de interés, pero que no puede ser fácilmente explicado, es la fulminante ascensión de Tanit en Cartago hasta convertirse en la diosa principal de su panteón, superando incluso a su paredro masculino Baal Hammon. Es decir, la ruptura del equilibrio entre los factores masculino y femenino de la realidad, descompensada en favor de este último.

A partir del siglo V a.C. Tanit empieza a aparecer en Cartago y en sus colonias de Occidente.

En Tanit se fusionan varias deidades femeninas de la antigua Fenicia. Es la gran diosa-madre oriental que asume los caracteres astrales, guerreros y de fertilidad de otras divinidades. Concretamente de la diosa-madre guerrera Anat de Ugarit, diosa antigua cananea, y de la diosa Astarté, diosa fenicia de la fecundidad. En las terracotas de Ibiza Tanit se manifiesta como:

Diosa de la muerte, señora del más allá y de los infiernos. Se muestra protectora de los difuntos y responsable de su resurrección. Diosa *psicopompa*

que acompaña a los muertos en su camino hacia el más allá.

Como diosa-madre, por excelencia, nutricia y *curótrofa.* Señora de la fertilidad de la tierra y de la fecundidad.

Como divinidad astral, señora del cielo, a la que le son propios atributos como el creciente lunar, el disco solar, las estrellas…

Desde el punto de vista iconográfico y tipológico, las figuras con la efigie de Tanit se aglutinan en dos grandes grupos constituidos por las figuras acampanadas y entronizadas.

Figuras acampanadas. Así denominadas por su forma de campana. Representan el busto de la diosa cuyo cuerpo está cubierto por dos grandes alas plegadas sobre el pecho a modo de manto. Su cabeza está cubierta con una tiara cilíndrica equivalente al *polos* griego, a veces, decorado con estrellas, rosetas… Su cabello desciende a ambos lados de la cara en forma de mechas o trenzas según esquemas púnicos. Sobre el pecho aparecen motivos simbólicos y atributos de la diosa: la flor de loto, la palma o palmera, el creciente lunar, el disco solar, el caduceo. En ocasiones, estos atributos sustituyen o representan a la propia divinidad. En algunas de estas figuras se aprecian restos de policromía y de una finísima lámina de oro en la cara.

La particularidad de estas imágenes es que son exclusivas del santuario de Es Cuieram, donde constituyen la serie más abundante de terracotas.

Estas figuras acampanadas de la diosa Tanit alada son una creación autóctona que se sitúa cronológicamente durante los siglos IV-III a.C. Reflejan, no obstante, una mezcla de estilos e influjos griegos, egiptizantes y orientales que no implica la adopción de sus cultos. Las alas como atributo de la diosa están tomadas del mundo egipcio, donde son propias de diosas como Isis y Nephtys. Estas diosas aparecen revestidas del manto sagrado, alado, que es el símbolo por excelencia de la protección divina.

El carácter *psicopompo* de la diosa Tanit se evidencia además por el caduceo que en ocasiones lleva representado en el pecho y que evoca el del Hermes griego.

La vertiente astral de Tanit queda representada en las figuras aladas de Es Cuieram mediante la presencia de crecientes lunares, discos del sol y estrellas. Se interpreta asimismo que las rosetas y/o estrellas de cuatro pétalos también tienen el mismo significado. Igualmente, el carácter holístico de la diosa se manifiesta con su incorporación de los símbolos de vida y fecundidad derivados

del ciclo biológico vegetal. Así, en su pecho se representan la flor de loto o la palmera. La palmera identificada con el árbol de la vida y símbolo de la victoria de la divinidad. La flor de loto, con pétalos abiertos, se interpreta como la flor de la vida y de la feminidad por excelencia.

Figuras entronizadas. Esta serie ibicenca está constituida por terracotas que representan a una figura femenina sentada en un trono. La Dama aparece en actitud mayestática y sus pies descansan sobre un escabel. Estas figuras resultan difíciles de interpretar por la falta de atributos divinos. Sin embargo, su aparición en recintos sagrados —necrópolis y santuarios dedicados al culto de Tanit—, su actitud, sus ricos atavíos, el tocado de su cabeza, las joyas y el trono con escabel en el que se asienta, cuya finalidad es la de dignificar al que lo ocupa, apuntan a su identificación como imágenes divinas.

La iconografía de la diosa sentada en majestad y ricamente ataviada responde a esquemas orientales, griegos y de la Magna Grecia. Dentro de esta corriente propia de la gran plástica mediterránea en piedra se sitúan las pequeñas terracotas ibicencas con la imagen de Tanit con el aspecto de una matrona. Su carácter *curótrofo* de diosa-madre nutricia es más evidente en aquellas figuras en las que la diosa sostiene en su regazo un niño pequeño. También suelen llevar sobre la falda una paloma, símbolo de la diosa, u otros objetos como la granada, que alude al mundo de ultratumba, o la pátera para la libación u ofrenda de líquido en honor de los dioses.

Deméter

Es la diosa de la agricultura, de la tierra cultivada. Se la considera descubridora del trigo cuya germinación facilita y asegura su maduración además de su cosecha.

El culto de Deméter parece tener su origen en las *Kernophoria* sicilianas, procesiones sagradas celebradas con motivo de las primicias del trigo. Como diosa-madre-tierra sus atributos fueron fundamentalmente la espiga además de otras flores y frutos.

Deméter tiene una vertiente funeraria que tiene sus raíces en el pasaje del mito según el cual desciende a las moradas infernales en busca de su hija Perséfone raptada por Hades. Realiza esta búsqueda incluso en la oscuridad de la noche alumbrándose con una antorcha que se convierte en atributo de la diosa.

Cada primavera, cuando el grano empieza a germinar, Perséfone escapa de la

mansión subterránea para regresar al empezar la siembra. Durante su ausencia la tierra permanece estéril. Perséfone representa la semilla que penetra en las capas subterráneas hasta su germinación.

Deméter y Perséfone forman una unidad indisoluble, sentimental y biológica que se ha querido interpretar como los dos polos complementarios de la femineidad. A la pareja madre-hija están asociados misterios que son garantía de salud *post mortem.*

Como diosas de la fertilidad son dadoras de salud y están en conexión con ritos iniciáticos de carácter salutífero.

Las imágenes ibicencas de la diosa Deméter fueron tomadas por efigies de Tanit, pues se había supuesto que los cartagineses no habían individualizado su culto, habiéndose limitado a copiar los modelos griegos originarios para aplicárselos a su diosa. En la actualidad existe la opinión generalizada de que ambas diosas no fueron asociadas y de que sus respectivos cultos se mantuvieron independientes aunque en contacto. Prueba de ello es el hallazgo de sus respectivos templos y el que en época romana Deméter fuera asimilada a Ceres y Tanit a Juno Caelestis.



La diosa Tetis cabalga a lomos de un hipocampo sobre las olas marinas. Terracota procedente de Puig de Molins (Ibiza). Siglo III a.C. Madrid, Museo Arqueológico Nacional.

El culto a Deméter y Perséfone debió penetrar en Ibiza en torno al 396 a.C. cuando los cartagineses, según relata Diodoro Sículo (XIV) introdujeron su culto en el mundo púnico para aplacar a las divinidades griegas y expiar la destrucción y violación de sus templos tras la derrota de Himilcon en Siracusa (Sicilia).

A continuación se recogen diferentes manifestaciones de la diosa Deméter sola o asociada a su hija.

Pebeteros en forma de cabeza femenina. Las terracotas que constituyen este grupo representan la cabeza o más propiamente el busto de la diosa Deméter tocada con un alto *kálathos* adornado, generalmente, con aves afrontadas, hojas, flores, frutos y espigas que aluden a su naturaleza fertilística. La cabeza de la diosa es, a su vez, un *thymiatérion* o quemaperfumes. En su parte superior y en el interior del *kálathos* hay unos pequeños orificios que sirven para quemar ungüentos, incienso y otras hierbas aromáticas.

Los ejemplares ibicencos perecen inspirarse en los bustos de terracota utilizados en el culto a Deméter-Perséfone y en las *kernophoria* en las que las jóvenes llevaban antorchas, ofrendas y sobre la cabeza el *Kérnos* para quemar incienso. Los pebeteros ibicencos serían una reminiscencia de aquellas procesiones celebradas en Sicilia plasmada en una ofrenda simbólica a la divinidad.

El culto a la diosa Deméter está especialmente atestiguado en la cueva santuario de Es Cuieram, en donde aparecieron la casi totalidad de este tipo de terracotas en forma de cabeza femenina.

Deméter y Perséfone. Entre las terracotas ibicencas halladas en Puig des Molins y en la cueva de Es Cuieram hay una serie de figuras planas y frontales entre las que se representa a la diosa Deméter llevando en brazos a su hija Perséfone. Documentan el pasaje del mito en el que la diosa libera de los infiernos a su hija. En estas figuras llama la atención el tratamiento preferencial otorgado a la niña que no sólo sobresale en tamaño y, por tanto, en categoría respecto a su madre, sino que además lleva alto *kálathos* y collares en el pecho que no lleva Deméter.

Deméter con antorcha y ofrenda. Hay una segunda variante que representa a la diosa Deméter sola y que alude al mismo pasaje del mito. La diosa aparece de pie sobre un podio o pedestal, vistiendo túnica larga hasta los pies. Cubre su cabeza con diadema y velo. En la mano derecha lleva una antorcha encendida y en la izquierda un animal, generalmente un cerdo o cervatillo.

Se ha cuestionado si estas figuras representan a la diosa o a simples oferentes relacionadas con la celebración de su culto. Sin embargo, el tratamiento de la figura situada en majestad sobre un plinto, la corona, el velo y la antorcha que alude a su búsqueda nocturna en el Hades contribuyen a identificar a esta figura con la de la diosa.

La imagen de Deméter llevando la antorcha y animales se documenta en la Grecia continental a mediados del siglo V a.C. extendiéndose por todo el Mediterráneo a partir de los siglos IV-III a.C. con el proceso de aculturación helenístico.

Astarté

Como diosa de la fecundidad, renovadora de las fuerzas vivas de la naturaleza,

especialmente de la especie humana, es receptora de cultos de carácter fertilístico. Se manifiesta como diosa *curótrofa* vigilante de la concepción, nacimiento, lactancia, educación y ritos iniciáticos de la pubertad. Como diosa que controla las posibilidades de reproducción del universo se vincula también al éxito de las empresas comerciales. A ello obedece la existencia de santuarios costeros dedicados a Astarté dirigidos sobre todo a los navegantes. Estos santuarios portuarios y extraurbanos están en estrecha conexión con el comercio marinero. De este modo los santuarios se convierten en garantes del éxito mercantil y adquieren una importancia relevante como modo de afirmar la presencia fenicia en la economía y en los mercados occidentales. Otro aspecto a considerar en relación con las divinidades femeninas costeras es el de la institucionalización de la prostitución ritual, profana o sacra, al amparo del santuario y en relación con el mundo comercial (marineros, comerciantes…).

Astarté vestida. Aparece de pie sobre un pequeño podio, con *chitón* o túnica larga hasta los pies y diadema o *polos* sobre la cabeza. Sus brazos descansan a ambos lados del cuerpo y en la mano derecha sujeta una paloma, atributo de la diosa, o un *askós,* vaso zoomorfo en este caso en forma de ave. Estas figuras se denominan convencionalmente *korai* por reproducir esquemas de las *korai* del arcaísmo griego.

En las tumbas de la necrópolis del Puig des Molins donde aparecen estas terracotas la diosa se manifiesta como protectora del difunto allí enterrado.

Astarté desnuda. Hasta ahora todas las imágenes de dioses tenían en común el estar vestidas. Las figuras que se analizan a continuación representan a una mujer desnuda y generalmente desprovista de atributos. Su interpretación como diosas o mortales es problemática; sin embargo, es incuestionable su conexión con ritos de fecundidad-fertilidad.

Dentro de la serie de terracotas femeninas desnudas hay un grupo de reducidas dimensiones, concebidas para ser colgadas a modo de amuletos. Tienen los brazos caídos a lo largo del cuerpo o sobre el pecho y el sexo bien diferenciado. Aunque carecen de atributos propiamente dichos llevan sobre la cabeza un alto *kálathos* que confiere a estas figuras la dignidad propia de una divinidad. Diversos autores consideran estas figuras como representaciones de la diosa Astarté.

TETIS

La diosa Tetis, divinidad marina que simboliza la fecundidad de las aguas, aparece representada en Ibiza en una pieza única y excepcional cuya procedencia exacta se desconoce. Parece que pudo servir como aplique de un sarcófago de madera. En esta pieza ibicenca, datada en la primera mitad del siglo III a.C., confluyen una vez más la idea de fecundidad y el carácter *psicopompo* de la diosa evocado por el viaje feliz al mundo de ultratumba atravesando los confines marinos. La ninfa cabalga sobre las aguas a lomos de un hipocampo.

Figuras humanas y divinas sin atribución

Dentro de este apartado se engloban aquellas figuras cuya naturaleza divina no está suficientemente explícita o cuya atribución a una u otra divinidad no está suficientemente clara. No obstante, su conexión con los cultos fertilísticos y los ritos funerarios es evidente.

FIGURAS DESNUDAS

Asociadas al culto de la diosa Astarté hay una serie de figuras que tienen el pubis dibujado con un triángulo inciso y los brazos apoyados en los pechos. Se interpretan como orantes que piden a esta divinidad fecundante-fertilizante un don o favor relacionado con la procreación o le dan gracias por un beneficio ya recibido.

En este apartado deben incluirse también el grupo de figuras con los brazos extendidos hacia delante y, a veces, levantados en alto con las palmas de las manos extendidas. Este gesto de los brazos abiertos y extendidos en actitud de oración hace pensar a algunos autores en imágenes de orantes. Otros consideran que esta actitud de bendición simboliza el gesto magnánimo de la divinidad que protege al difunto. En este caso puede asociarse a Tanit en su faceta de protectora del mundo de ultratumba.

Estas figuras, fechadas en el siglo III a.C., responden a una técnica que es propia de los artesanos ibicencos.

Otro grupo de terracotas importante es el formado por las figuras con instrumentos musicales. Los instrumentos musicales en manos de mujeres documentados iconográficamente en Ibiza son el *aulós* y el *tympanon*. Instrumentos que se manifiestan con un carácter *apotropaico* en relación al mundo de ultratumba y como parte integrante del ritual asociado a los cultos de fecundidad. Ambos instrumentos responden a la tradicional asociación existente

entre el sexo y el tipo de instrumento utilizado. El *aulós* y el *tympanon* son instrumentos que se asocian a la mujer.

Las auletrises de Ibiza están de frente, visten túnica larga y llevan sobre la cabeza un *kálathos* cubierto por un velo que cae flotando sobre sus espaldas, detalle que recuerda a los prototipos helenísticos. Tañen la doble flauta o *aulós* manteniendo separadas ambas cañas o tubos aunque unidas en una boquilla común. Es difícil precisar cuál era la condición social o el papel desempeñado por las auletrises de Ibiza. Podría representar a sacerdotisas vinculadas a cultos de diosas de la fecundidad, o a mujeres corrientes con un determinado rol social y en escenas de carácter profano. Una vez más, el contexto arqueológico votivo, los detalles de la vestimenta y su disposición sobre un plinto vinculan a estas figuras con la divinidad.

Las timpanistrias de Ibiza aprietan el *tympanon*, una especie de pandereta, sobre el pecho sujetándolo con ambas manos o lo levantan a un lado sosteniéndolo en alto. Están de pie, en actitud frontal y al igual que las flautistas llevan túnica larga y *kálathos.* Dada la naturaleza perecedera de ambos instrumentos se documentan únicamente a través de estos testimonios iconográficos. Sin embargo, podemos testimoniar la existencia real de instrumentos de percusión en un contexto funerario a través de los címbalos de bronce hallados en tumbas de Ibiza. Su estridente ruido metálico tendría una función *apotropaica* o protectora al igual que el *tympanon.* Estos hallazgos arqueológicos son importantes porque demuestran que la presencia de la música era algo real en estos contextos y que estas terracotas reflejan iconográficamente una realidad tangible.

El simbolismo funerario de estas figuras queda patente en el estudio que Ferron les dedica. Para este autor no representarían a una simple tympanistria humana sino más bien a una diosa protectora de los muertos. El sonido purificador del *tympanon* mantendría alejados y sometidos a los animales que vigilaban en el reino de ultratumba.

Aspecto externo de las terracotas

Hasta ahora se han analizado las actitudes y atributos de las figuras como vía para la atribución de las imágenes. A continuación se revisa su aspecto externo haciendo un breve repaso al tratamiento de sus cabellos, a los tocados, vestimenta, calzado y adornos. Al igual que sucede con la escultura clásica, el aspecto actual de estas terracotas es monocromo. Es decir, su color es el del barro. Sin embargo, como aquéllas, estuvieron totalmente policromadas con

vivos colores. La imagen que ahora tenemos nosotros de estas figuras y la que tuvieron sus usuarios es totalmente distinta.

El peinado y los tocados

Las figuras ibicencas, incluso aquellas que se representan desnudas, llevan la cabeza cubierta. Detalle que, como ya se ha visto, está en conexión con la naturaleza divina y el papel social preeminente de las mujeres representadas.

A la gran variedad tipológica de las figuras se corresponde una gran diversidad de tocados y peinados. No obstante, se aprecia cierta correspondencia entre un tipo de figura concreto y el tratamiento dado a su cabeza.

Hay cierta preferencia por los cabellos largos, sueltos y rizados. Es muy probable que la longitud de los cabellos responda, al igual que en Grecia, a la condición social de la mujer. Así, en Grecia, el cabello corto era propio de esclavas y cortesanas.

En las terracotas de tipo orientalizante es frecuente el peinado a modo de peluca con dos bandas o trenzas a ambos lados. El empleo de postizos y pelucas era práctica habitual en la Antigüedad.

Hay terracotas que tienen recogido el cabello en un sencillo moño dividido en dos bandas onduladas sobre la frente. El empleo del *sakkos*, especie de redecilla que encerraba los cabellos desde la frente a la nuca, también se documenta en las figuras ibicencas. A veces, se combinan el moño recogido en un *sakkos* y largos bucles que salen de éste y caen por delante de las orejas. El pelo rizado puede ocupar todo el contorno de la cabeza de modo que los rizos caigan sobre la frente y por detrás de las orejas hasta los hombros. Este peinado arcaizante es propio del estilo severo griego. También se documenta el cabello levantado y hueco sobre la frente con dos matas de pelo cayendo a ambos lados del rostro hasta los hombros.

Estos peinados se cubren y complementan con el empleo de tocados diferentes. Las terracotas de Ibiza pueden llevar la cabeza cubierta por:

Un velo que a menudo aparece hinchado a modo de concha.

El *polos* o *kálathos* propio de divinidades. Éste puede ser liso o estar adornado generalmente por rosetones, pintados, aplicados o incisos, dispuestos en una o varias hileras. Puede ser bajo y estrecho o alto y ancho.

La diadema o *stephané* que se coloca sobre los cabellos a la altura de la frente. Generalmente, está decorado con una franja de rosetones o con bandas de estrías

y perlitas.

La tiara o tocado único de tradición oriental puede cubrirse, a su vez, con el velo o el manto.

La vestimenta y el calzado

La vestimenta de estas figuras es drapeada, es decir, realizada sin cortes ni costuras como suele ser propio de toda la Antigüedad. Los diferentes vestidos se realizaban básicamente con un rectángulo de tela según salía del telar. Éste se adaptaba al cuerpo con broches o fíbulas y alguna puntada.

Las terracotas de Ibiza llevan túnica larga hasta los pies o hasta los tobillos sujeta a los hombros por broches y cintas y a la cintura por un cinturón. Encima de la túnica pueden llevar manto que cae por la espalda a partir de los hombros dejando los brazos al descubierto. El manto puede colocarse también asimétricamente sobre el hombro y el brazo izquierdo, y dar la vuelta por debajo del brazo derecho, dejando el pecho al descubierto. Puede también enrollarse alrededor de la cintura y sujetarse con una mano.

La vestimenta de estas terracotas está decorada mediante motivos aplicados, generalmente estilizaciones vegetales o incisos con punzón formando bandas de motivos geométricos. También se aprecia en numerosas figuras restos de policromía sobre el manto y la túnica formando motivos geométricos de líneas entrecruzadas y paralelas que simulan los pliegues y las cenefas del contorno. La mayor parte de las terracotas llevan los pies desnudos pero, a veces, calzan sandalias que en ocasiones están adornadas al frente con rosetas.

Adornos y joyas

Susceptibles de análisis son también los adornos y joyas que llevan estas figuritas para adornar la nariz, orejas, cabellos, pecho, brazos y vestiduras. Estos elementos decorativos pueden estar pintados, o incluso aplicados sobre el mismo barro. En ocasiones son piezas reales de oro o bronce chapeado en oro utilizadas como pendientes en las orejas perforadas de las figuras o a modo de aretes para adornar la nariz. También se documentan collares reales que se colocan dando varias vueltas alrededor del cuello.

Papel de la mujer en las ceremonias religiosas

A través de la iconografía de las terracotas ibicencas tenemos constancia, en

primer lugar, de la alta valoración de la mujer como símbolo divino. Aunque se han obviado las representaciones masculinas en este trabajo, la cantidad, calidad y diversidad de las terracotas con representación femenina apuntan a ello. Naturalmente, no puede hacerse una transposición de esta alta valoración como demostración de su papel en la sociedad ibicenca.

También tenemos constancia, aunque de manera más tenue, en las orantes, posibles sacerdotisas, auletrises y timpanistrias, de la mujer como participante en los actos culturales (ritos).

Esta participación puede interpretarse como indicio de que, cuanto menos, a la mujer de la Ibiza púnico-cartaginesa se le reconoció la suficiente personalidad como para poder participar en los misterios sacros, aunque en qué grado es difícil saberlo.

Complica la determinación de estos aspectos el que en demasiadas ocasiones no pueda precisarse con exactitud si se trata de la imagen de una diosa o de una mujer participante en su culto. Esta dificultad proviene de la ausencia de una neta separación (característica de todos los pensamientos premodernos) entre lo divino y lo humano. Esta misma indefinición nos obliga a ser cautos con cualquier deducción porque implica necesariamente que, independientemente de la consideración social de la mujer, fuera necesaria su participación en algunos cultos por exigencia de su sexo. Tenemos un ejemplo en Grecia, donde la mujer estaba relegada incluso arquitectónicamente a una parte del hogar y sin derechos civiles, a pesar de lo cual tenía una importante participación en las ceremonias panatenaicas.

Mayor seguridad ofrece el análisis del aspecto externo. La riqueza de joyas, la vestimenta lujosa, tocados y peinados, demuestran que la mujer participa de al menos ciertas ventajas de su pertenencia a una determinada clase social. Lo que tampoco tiene que traducirse en una alta estimación de la mujer como tal.

En conclusión, no es mucho lo que se avanza, más allá de lo empírico, en el conocimiento de la mujer púnico-ebusitana a partir del análisis iconográfico. Ciertamente, queda testimoniada una gran relevancia de lo femenino en el plano simbólico-religioso de esta sociedad, pero resultaría científicamente inapropiado transponer esta alta valoración simbólica a las mujeres de carne y hueso que habitaron la Ibiza púnica.

Mujer y religión en Hispania

Julio Mangas

Contamos ya con estudios de conjunto sobre las diversas manifestaciones religiosas de Hispania: religiones indígenas, romanas y orientales, así como sobre el cristianismo primitivo. Pero el volumen de documentación sigue en continuo incremento, lo que obliga a nuevas precisiones o ampliaciones de nuestros conocimientos. Por ello nos plantearía un problema insoluble si intentáramos ahora ofrecer un elenco exhaustivo de divinidades femeninas o un *corpus* documental de todos los testimonios referidos a la relación entre la mujer y las diversas formas religiosas. Y sería insoluble por razones de espacio: la documentación sobre las mujeres y las religiones antiguas incluye unos centenares de inscripciones, algunos testimonios arqueológicos y unas pocas alusiones de los autores antiguos. Por ello, haremos referencias selectivas a las fuentes antiguas y, cuando sea preciso, a los estudios de síntesis modernas (Blázquez, Etienne, García y Bellido, Mangas, Sotomayor) que faciliten el acceso a la consulta de una documentación más amplia.

En todo caso, sólo hay estudios con una perspectiva análoga al presente en los casos de las religiones mistéricas y en el del cristianismo.

La mujer en las religiones indígenas y romana

La conquista de la Península Ibérica, que se prolongó durante dos siglos (218-219 a.C.), no implicó la desaparición de todas las formas de organización social indígena ni de las religiones prerromanas. Éstas se mantuvieron mientras no fueran un obstáculo para el ejercicio del poder político romano ni entraran en contradicción con los valores romanos. Por más que sea tópico, sigue teniendo un valor de indicador de este comportamiento la decisión romana de prohibir la práctica de sacrificios humanos que se realizaba en *Bletisa* (Ledesma, Salamanca), decisión tomada por el gobernador provincial, P. Craso, el 95-94 a.C. (Plut., QR, 83).

De las religiones indígenas del área ibérica sólo nos han llegado algunos restos del naufragio divino que tuvo lugar durante el periodo de conquista; ello es un importante factor para sostener, aunque no haya sido analizado, que los grandes santuarios ibéricos cumplieron algún tipo de función político-administrativa, como sucedió en la Italia prerromana antes de establecerse el régimen de organización en ciudades. Mayor y de más larga duración fue la pervivencia de las religiones del área celtizada de la Península, que se testimonian hasta el siglo IV d. C. y terminan siendo asimiladas por el cristianismo.

Como dijo Scheid, la religión romana era básicamente la religión de los ciudadanos romanos (Scheid, 1983, pág. 70 y ss.). En ámbitos provinciales y, más en concreto, en Hispania, el grado de implantación o de difusión de los cultos a los dioses romanos se presenta estrechamente vinculado a la concesión de derechos de ciudadanía romana. Pero un análisis detenido sobre el carácter de los devotos mencionados en los epígrafes consagrados a divinidades indígenas del área celtizada (sobre lo que falta un estudio monográfico) desvela que la mayor parte de aquellos cuyo estatuto social es reconocible, eran ciudadanos romanos o itálicos. En otros términos, la pervivencia de divinidades indígenas en la Hispania celtizada fue paralela a procesos de sincretismo entre dioses indígenas y romanos o bien a "interpretaciones romanas" de esos cultos y, sólo en áreas marginales, pudieron mantener su primitivo carácter indígena. Ello se justifica cuando constatamos teónimos romanos seguidos del teónimo indígena como prueba de sincretismo: *Iupiter Ladicus* sobre una roca en Codes de Lauroco (CIL II, 2525), *Ianus Paralionecus* en un ara de Lugo (F. Fita, en BRAH, LVI, 1910, pág. 352), *Lares Erredici* sobre un ara de San Pedro de Agostem (Chaves)…, y otros muchos ejemplos que podrían mencionarse. Y, a su vez, hay muchos testimonios claros de culto rendido a divinidades indígenas por ciudadanos romanos: baste citar la dedicación a *Bandua* hecha por *M. Silonius Silanus,* de la *tribu* Galeria, portaestandarte de la I Cohorte Gallica de ciudadanos romanos, que fue hallada en Rairiz de Veiga (Orense) (A. García y Bellido, en *Conimbriga,* I, 1959, págs. 1 y ss).

Por todo ello, y desde la comprobación de que las aras votivas a divinidades indígenas presentan dataciones análogas a las consagradas a divinidades romanas, puede decirse que la mayor parte de las divinidades indígenas eran funcionalmente romanas.

Otra cuestión distinta se plantea en el momento de analizar la jerarquización divina. Sirviéndonos del lenguaje de Dumézil (1970, págs. 11 y ss.), y sin entrar

ahora en otras implicaciones del mismo, podemos decir que los dioses protectores del poder político o dioses de la primera función, así como las divinidades de la segunda función, la guerrera, eran dioses romanos. Para la tercera función (protección de la salud, de la fertilidad de los campos, de la fecundidad…), los dioses romanos entraban en competencia con las divinidades indígenas; más aún, las divinidades indígenas hicieron con frecuencia innecesaria la implantación de cultos romanos.

Un primer acercamiento para conocer la posición de la mujer en las religiones indígenas y romanas se obtiene al considerar la posición de las divinidades femeninas en la jerarquía divina.

La Tríada Capitolina (Júpiter, Juno y Minerva), heredada del mundo etrusco, constituyó el símbolo religioso del Estado romano durante la República y gran parte del Imperio. Las grandes festividades religiosas, los rituales del triunfo, los pactos internacionales…, tenían a las divinidades de la Tríada como protectoras. Pero Júpiter no sólo era el más importante y se situaba en el centro de la Tríada en el Capitolio de Roma y en los capitolios provinciales, sino que podía recibir un culto aislado como Júpiter Óptimo Máximo reuniendo los poderes y virtudes de la Tríada Capitolina.

Hay un texto de Aulo Gelio (*Noct. Att.*, XVI, 43) que dice: "Las colonias eran como pequeñas imágenes de la ciudad de Roma y, por lo mismo, tenían teatros, termas y capitolios". Aunque se ha dudado a veces del valor absoluto de tal correspondencia y la duda viene favorecida por la ausencia de testimonios en todas las colonias, hay pruebas de varias colonias de Hispania que confirman la existencia de capitolios *(Hispalis*, *Tarraco*, *Clunia*, *Italica*, *Emerita Augusta)* así como parece probable que lo tuvieran también algunos municipios; tal fue el caso de *Iliberris* (Granada) (Mangas, 1986, págs. 287 y ss.). Sin entrar ahora a discutir sobre el valor de los silencios documentales para las colonias, los casos testimoniados demuestran que Aulo Gelio no andaba desinformado y que el Estado romano implantó un modelo religioso acorde con el asentamiento de una población de ciudadanos romanos. Pero Juno, mujer de Júpiter, y Minerva, protectora del artesanado, quedaban como diosas acompañantes del dios del centro de la Tríada.

Durante el Imperio, el culto al emperador se constituyó en otro símbolo religioso del poder político para muchas ciudades. En Hispania, recibió culto asociado a la diosa Roma, divinidad que equivalía a una hipóstasis del poder localizado en la ciudad de Roma. Varias abstracciones divinizadas, muchas de ellas femeninas, fueron asociadas al culto al emperador. Pero se trataba de

simples femeninos gramaticales que no representaban mitos sobre mujeres: *Virtus Augusti/Augusta, Pietas Aug., Salus Aug., Concordia Aug.,* etc., equivalían a la abstracción personificada de los valores del emperador (Etienne, 1958, págs. 319 y ss.). Incluso divinidades con un perfil muy claro en la mitología y en la tradición cultural, de género masculino o femenino, fueron concebidas como protectoras del emperador: *Apolo Augustus/Augusti, Hércules Aug., Minerva Aug.,* etc. (Etienne, 1958, págs. 334 y ss.).

La concepción dominante y la práctica contemplaban al poder como masculino y la jerarquización divina reflejaba esa realidad. Pues no sólo el máximo poder representado por el emperador sino todas las instancias del mismo (el Senado, las magistraturas, el funcionariado) estaban vetadas a las mujeres.

Lo femenino se asocia al poder en calidad de esposa y madre (Juno), de compañera (Minerva) o bien como virtud (divinidades abstractas). Una pequeña innovación significó la divinización de algunas mujeres de emperadores al recibir culto asociado al emperador, hecho que se corresponde con la emancipación progresiva de la mujer durante el Imperio que tuvo como exponente significativo la mayor autonomía en la conservación y trasmisión de su propio patrimonio.

Por razones análogas, los dioses oficiales con funciones de protección del ejército eran masculinos: Júpiter, Marte, Hércules, el Genio de la Legión, los Dioscuros. La diosa que contribuye a obtener la victoria sobre los enemigos, *Victoria,* es femenina gramaticalmente por su carácter de abstracción personificada; y, como otras divinidades abstractas, *Victoria* está privada de mito y de ritual ancestral.

En el tercer nivel de la jerarquía divina, el nivel de las exigencias de protección para las realidades cotidianas, las divinidades femeninas se sitúan en el mismo plano de igualdad que las masculinas. Más aún, las divinidades femeninas del panteón romano no tienen una posición de privilegio respecto a las divinidades femeninas indígenas. Hubo diosas romanas con un sólido culto en ciudades profundamente romanizadas: *Minerva* tenía un templo en *Tarraco* (CIL II, 4085), *Iuno* otro en la colonia de *IIici,* Elche (CIL II, 3557), *Venus* era la cuarta divinidad en importancia después de la Tríada Capitolina en *Urso,* Osuna, tal como se deduce de las leyes de esa colonia *(Lex Ursonensis,* cap. 71), etc. Pero, en el municipio flavio de *Pallantia* (Palencia), unas divinidades indígenas de origen indoeuropeo, las *Duillae,* protectoras de la vegetación y equivalentes a las *Matres,* fueron veneradas en un templo o recinto sagrado del interior de la

ciudad (F. Fita, en BRAH, 1900, págs. 54 y 508). Y diversas *Matres* indígenas están igualmente bien documentadas en ciudades romanas como *Clunia* (Coruña del Conde, Burgos) y en el municipio flavio de Lara de los Infantes (Blázquez, 1962, págs. 129 y ss.). Y la diosa romana *Tutela,* con virtudes análogas a las de la *Tuche* de las ciudades del Oriente del Imperio, se constata, con frecuencia sincretizada, entre los dioses protectores de los municipios flavios (Mangas, 1980, pág. 309).

Y, en ese nivel de las protecciones cotidianas, encontramos a divinidades femeninas de nombre romano *(Nymphae, Salus)* ejerciendo la función de curadoras en balnearios de aguas salutíferas con tradición cultual prerromana. También la protección de las encrucijadas se encomienda a los *Lares Viales* romanos, dioses al servicio de una diosa (con frecuencia *Luna*), en lugares del noroeste hispano, con una tradición prerromana de culto en las encrucijadas (Bermejo, 1971, págs. 77 y ss.).

Algunos santuarios prerromanos siguieron sirviendo de centros de cohesión de comunidades religiosas compuestas por personas de estatutos y sexos diversos. Y ellos estaban consagrados tanto a divinidades masculinas como *Endovellicus,* situado en San Miguel da Mota, cerca de Terena (Portugal), o *Vaelicus,* cercano a El Raso de Candeleda (Ávila), como a femeninas en el caso de *Ataecina,* con santuario no localizado pero próximo al curso medio del Guadiana (Blázquez, 1962, 141, 156; Blázquez, 1975, 1981).

La tesis sostenida por Blázquez de que, en las religiones indígenas del área céltica hispana, no había sacerdotes (Blázquez, 1962, págs. 13 y ss.), se matiza hoy en el sentido de aceptar que no había sacerdotes semejantes a los druidas galos, pero, en cambio, hubo intermediarios (adivinos, sacerdotes o magos) en todos los cultos colectivos, tuvieran éstos o no como función única la del ejercicio de los rituales públicos. Y el estudio de Piggot sobre la diversidad de sacerdotes galos contribuye a consolidar esta nueva tesis.

La pervivencia de las religiones indígenas implicó la continuidad de sacerdotes diversos a los sacerdotes-magistrados romanos. Las escasas noticias disponibles hablan de rituales adivinatorios y mencionan a veces a sus agentes entre los que también había mujeres como en Celtiberia (Suet., *Galba,* IX, 2) (Blázquez, 1962, págs. 14 y ss.). Pero, en los rituales religiosos, nunca es mencionada una mujer ejerciendo de sacerdotisa.

A su vez, los responsables de los cultos romanos en las colonias y municipios eran magistrados religiosos masculinos: *pontifices* y *augures* (*Lex Ursonensis,*

caps. 66-67*)*. Una pequeña innovación supuso la creación de unas sacerdotisas, *flaminicae,* para el culto imperial, como complemento, nunca sustitución, de la actividad de los *flamines* desde el momento en que las mujeres de los emperadores fueron asociadas al culto imperial (Etienne, 1958, págs. 425 y ss.).

Esa participación marginal en el caso de las adivinas indígenas o complementaria en el de las *flaminicae* no modifica los parámetros esenciales que imponían al hombre como intermediario entre la comunidad y los dioses. Más aún, en el caso de la adivina de Clunia, se nos dice que era una *puella,* una chica virgen, o, lo que es lo mismo, una mujer que se distanciaba de algún modo de las otras de su mismo sexo. No es una concepción puramente hispana la de revalorizar a la mujer en la esfera de la religión por medio de subterfugios destinados a diferenciarla de las otras; así, entre las varias advocaciones de la diosa *Fortuna* en Roma, había las de *Fortuna Barbata* y *Fortuna Virilis.* ¡Y no cabe duda de que una “Fortuna Barbada o Viril” no era muy “femenina”!

Puede ser ilustrativa de todas estas tendencias indicadas la consideración del culto de *Tutela* en Hispania, divinidad análoga a la *Tuche* de muchas ciudades grecoorientales. *Tutela* presenta dos caracteres bien diferenciados en Hispania: o es la protectora de comunidades o bien se presenta especialmente vinculada a sectores de esclavos y libertos, como era una de las advocaciones de *Fortuna* en la Roma primitiva. En el *corpus* epigráfico sobre su culto en Hispania realizado por Pena se incluyen 26 inscripciones votivas a *Tutela* (Pena, 1981, págs. 72 y ss.); hay que añadir otras dos nuevas halladas últimamente que no se desmarcan de las tendencias mencionadas. Es significativo comprobar que sólo una inscripción fue dedicada por una mujer y otras dos por un hombre y una mujer. Pero resulta doblemente llamativa la novedad de una inscripción de Tarragona publicada por Alföldy, en la que *Tutela* cambia de género para ser *Tutelus.* Y por los rasgos paleográficos, la datación de esa inscripción con *Tutelus* es tardía, lo que parece ser la consecuencia de un proceso de evolución de un culto en el que los hombres aparecen preferentemente como dedicantes; en otros términos, son los hombres los que contribuyen al cambio de sexo de la divinidad.

¿Hubo una relación diferenciada con los dioses en virtud del sexo? O, con otras palabras, ¿las mujeres manifestaron preferencias en el culto a los dioses o se encontraban libres para manifestar sus sentimientos religiosos? La encuesta sobre la población femenina de la ciudad de Roma dio el conocido fenómeno de las *Matronalia,* rituales propios de mujeres, como analizó bien Gagé. Nada semejante se documenta en Hispania por más que haya indicios de una

vinculación especial de las mujeres con algunas divinidades como Juno e Isis.

Erigir un documento religioso (ara, templo, estatuas…) era costoso e implicaba la capacidad de disponer libremente de fondos económicos. Desde esa perspectiva de la documentación y de sus condicionantes, veamos el contenido de los epígrafes.

En términos generales, los dedicantes de las aras votivas tanto a divinidades indígenas como a romanas son mayoritariamente hombres. He aquí unos datos que lo confirman; es el primer sondeo de este tipo:

Dedicaciones individuales a la diosa *Bandua:* 13 han sido hechas por hombres y 2 por mujeres (Blázquez, 1962, págs. 51 y ss.).

Aras consagradas a la diosa *Ataecina:* todas fueron dedicadas por hombres (Blázquez, 1962, págs. 141 y ss.).

De la abundante muestra de dedicaciones al dios *Endovellicus,* 30 fueron hechas por hombres, 10 por mujeres y 1 por un hombre y una mujer (Blázquez, 1962, págs. 147 y ss.).

De 9 dedicaciones a Nabia incluidas en el *corpus* de Blázquez, sólo 1 fue hecha por una mujer (Blázquez, 1962, págs. 178 y ss.).

En las más de 300 inscripciones consagradas a *Iupiter,* la presencia de mujeres entre los dedicantes es excepcional: *[D]urmia [P]usinna* en *Bracara Augusta* (CIL II, 2414), (…) *Severina* en Lara de los Infantes (CIL II 2851), *Camilia Avita* en Talavera de la Reina (HAEp. 146), *Afrania Tertullina* en Tarraco (Alföldy, RITarraco, 32)… y, a veces, junto a un hombre como *Herennia Rustica* en *Valentia* (CIL, II, 3779), son algunos ejemplos de una participación que ronda el 7 por ciento del total de dedicantes (Mangas, 1980, págs. 287 y ss.).

Hay varias divinidades que ofrecen porcentajes parecidos al de *Pantheus* sobre el que contamos con 8 testimonios epigráficos en los cuales sólo aparece una mujer como dedicante a *Serapis Pantheus* y lo hace en calidad de madre, como intermediaria (CIL II, 46).

Una situación ligeramente diversa se advierte al considerar el carácter de los devotos de la diosa *Iuno.* Por su vinculación a Júpiter y a la Tríada Capitolina recibió un culto político de altos magistrados o funcionarios civiles o militares; dos exponentes significativos pueden ser el ara de Tarragona dedicada por un legado imperial, *T. Flavius Titianus* (CIL II, 4076) y la de León, erigida en medios militares del campamento de la *legio VII Gemina* por *C. Iulius Cerealis,* otro legado imperial (CIL II, 2661). Pero *Iuno* recibió también culto de personas con menor rango social y económico. Y resulta significativo el comprobar dos

hechos: en primer lugar, el carácter interclasista de este culto, demostrado por las dedicaciones de miembros de las oligarquías municipales (libres y libertos) como por las hechas por esclavos. Por otra parte, en esta esfera privada del culto hay un gran porcentaje de mujeres que dedican solas o con sus maridos las aras votivas; la proporción es de un 46 por ciento de dedicaciones de hombre solo, de un 26 por ciento de las hechas por hombres y mujeres y de un 26 por ciento de aquéllas hechas sólo por mujeres. Con *Iuno*, por su carácter de madre, se rompen las tendencias antes indicadas sobre otros dioses.

Este predominio general del protagonismo masculino no debe conducir a la conclusión de que los hombres eran más piadosos que las mujeres. Refleja más bien el mayor control económico de los bienes familiares por parte de los hombres. En el texto escrito sobre un ara figura el responsable de la decisión y la mujer estaba coartada por las relaciones jurídicas de la *tutela*, así como por consideraciones de la ideología masculina dominante.

Es opinión común de los romanistas que, desde fines de la República, se asiste a una progresiva desaparición de la *tutela mulieris*. Cuando una mujer no encontraba amparo en el *ius liberorum* por haber tenido menos de tres hijos si era *ingenua* o menos de cuatro si era *liberta*, podía servirse de otras fórmulas para librarse de la *tutela* como la *optio tutoris* (Gardner, 1986, págs. 6 y ss.). Ya antes de la destrucción de Pompeya en el 79 a.C., había mujeres empresarias en la ciudad, como la bien testimoniada *Eumachia* (D'Avino, 1964, págs. 29 y ss.).

Los datos de Hispania sobre dedicaciones a dioses parecen sugerir que, al menos en las capas sociales baja y media, no hubo muchas mujeres plenamente liberadas de la *tutela*. Los hombres concedieron mayor libertad cuando la mujer se relacionaba con una diosa como *Iuno*, diosa madre y protectora de la mujer incluso para sus ciclos biológicos. Esta consideración llevó incluso a aceptar que los espíritus protectores particulares de cada hombre, los *Genii*, que pasaron al cristianismo bajo la forma de "ángeles de la guarda", tuvieran un sexo diferente como protectores de las mujeres: eran las *Iunones*. Cada mujer podía tener su *Iuno*, "ángel" protector particular.

Si las aras votivas se hacen en "cumplimiento de un voto" *(ex voto)*, "de una promesa" *(ex promisso)*, "por mandato divino" *(ex iussu)*, "en respuesta a un sueño" *(ex somno)*, "por la salud de alguien" *(pro salute)…*, no parece correcto concluir que los hombres disponían de un hilo más directo de comunicación con la divinidad que las mujeres. Por lo mismo, se deduce que la posición jurídica de la mujer conducía a casos frecuentes de suplantación en los que el hombre, el

paterfamilias, se mostraba como autor de sus propias decisiones así como de las tomadas por su mujer o por el colectivo familiar.

No debió ser ajeno a ese comportamiento la tradicional posición del *paterfamilias* en los cultos domésticos de los que, sin recibir un título específico, era realmente el sacerdote.

La financiación de los costos de construcciones de templos o santuarios fue responsabilidad de instancias diversas. Entre los responsables de esas financiaciones se constatan personas civiles o militares que estaban al servicio de la administración central, las cajas municipales o los magistrados de colonias y municipios, pero también un número considerable de particulares que manifestaban así su evergetismo.

Aunque se vuelve a manifestar un gran predominio de hombres entre los responsables de estas financiaciones, hay ejemplos elocuentes de mujeres. Así, el templo de Apolo y Diana de *Arucci* (Aroche, Málaga), que costó 200.000 sextercios, lo pagó una mujer, *Baebia Crinita* de *Turobriga,* sacerdotisa (CIL II, 964); el templo de Marte de Mérida fue una donación de *Vettilia,* la mujer del gobernador provincial de Lusitania (CIL II, 468); el templo de las Ninfas de Liria fue costeado por un matrimonio de libertos, *Q. Sett. Euporistus et Sert. Festa* (CIL II, 3786); y hay otros pocos ejemplos análogos de un total de cerca de sesenta menciones a construcciones de templos o santuarios.

Los testimonios desvelan que hubo mujeres con grandes fortunas como para emprender tales actos de evergetismo. Pero manifiestan igualmente que esas mujeres, económicamente acomodadas y con libertad de disponer de sus bienes, no destinan sus fondos a promocionar cultos más directamente relacionados con las mujeres sino que atienden, como los hombres, a exigencias de colectivos sociales de sus comunidades. Ni Apolo y su hermana Diana, ni Marte, sin duda bajo una advocación agraria, ni las Ninfas, fueron nunca divinidades especialmente vinculadas a las mujeres. Cuando algunas mujeres tenían la opción de comportarse económicamente como los hombres, aceptaron igualmente los juegos ideológicos de los hombres.

Es bien sabido que el proceso de romanización de Hispania fue acompañado de la difusión de las asociaciones. Si exceptuamos las asociaciones sacerdotales, pues los *pontifices* y los *augures* de las ciudades privilegiadas constituían asociaciones o *collegia,* así como las asociaciones de *augustales/ VI viri augustales,* compuestas por libertos enriquecidos, la mayoría de las asociaciones

estaban compuestas por personas pertenecientes a las capas sociales necesitadas (esclavos, libertos y libres de bajos estratos sociales). Con razón, Santero habla de “asociaciones populares” evitando el antiguo lenguaje de Waltzing, el primer gran estudioso de las mismas, quien las calificó de “asociaciones profesionales” (Santero, 1978, págs. 9 y ss.).

Las asociaciones eran uno de los pocos reductos del mundo romano que se regían por principios democráticos como el reconocimiento de la igualdad de todos sus miembros. Y a ellas podían pertenecer también las mujeres.

Contamos con asociaciones hispanas formadas sólo por hombres como una de *Tarraco* de la que se conoce un listado de sus componentes entre los que se leen 23 nombres pero ninguno de mujeres (Santero, 1978, *corpus*, 121). No conocemos ninguna asociación formada sólo por mujeres.

También hay testimonios sobre la presencia de mujeres en las asociaciones. Tal vez el más elocuente sea el de la asociación de *Segisamo* (Sasamón, Burgos) entre cuyo listado de miembros son mencionados (CIL II, 5812):

Hombres	*Mujeres*
Pub(lius) Paratus	Antis(tia ?) Caliope
Pub(lius) Martialis, lib. gen.	Val(eria) Donata
Pub(lius) Maritimus, lib. gen.	Botia
Pub(lius) Mascellio, lib. gen.	Valeria Britta
Pub(lius) Mercator, lib. gen.	Valeria Avana
Beb(ius) Valoddus, fullo	Octavia Severa
Otros 9 hombres.	

Toda asociación (funeraticia, religiosa, militar, de jóvenes…) contaba con una sede y con una divinidad protectora. El culto dado en el interior de una asociación era atendido por un miembro de la misma con título de *sacerdos, magister, pontifex, pater, mater…*

Dado el carácter de los documentos a través de los cuales conocemos el fenómeno asociativo de Hispania (en su mayor parte, inscripciones funerarias o votivas, en muchas de las cuales se alude sólo al colectivo) no hay muchas menciones a los que tienen funciones sacerdotales en las mismas. Pero puede no ser casual que los pocos conocidos sean hombres: *sacerdos* en *Corduba, pontifex* en *Acinipo* y *magistri* en *Carthago Nova* y *Asturica Augusta* (Santero, 1978, *corpus,* 1, 4, 10, 27).

Parece, pues, que a pesar de los principios igualitarios vigentes para los miembros de las asociaciones, éstas fueron igualmente penetradas por la ideología dominante en el medio social.

De los sondeos anteriores se infiere que la mujer fue unas veces suplantada por el hombre en sus manifestaciones religiosas y, en otras ocasiones, simplemente marginada más allá de lo que exigía la normativa jurídica. Pero, tanto en los fenómenos de suplantación, como en los testimonios que desvelan las decisiones religiosas de las mujeres, no se advierte una relación selectiva con determinados dioses, a excepción de Juno. Los dioses prerromanos y romanos de las mujeres fueron, pues, básicamente los mismos que los de los hombres.

Divinidades orientales

Bajo este título, García y Bellido incluyó a divinidades de procedencia muy diversa tanto por el momento inicial del establecimiento de su culto en la Península Ibérica como por el origen de las mismas. Así, los dioses fenicios (Melkart, Tanit, Baal-Hammon, Chusor, Aresh…) habrían sido introducidos en las épocas de las colonizaciones fenicio-púnicas; todos ellos fueron asimilados por las divinidades romanas, pero, a veces, como queda patente en el *Hercules Gaditanus* (en su origen, Melkart), pervivieron algunas formas de su primitivo culto (García y Bellido, 1967, 152 y ss.). Otros, en cambio se difundieron en la Península durante el Imperio (Mitra, Cibeles, Attis, Isis, Serapis…). La *Dea Caelestis* tiene un origen norteafricano, a pesar de corresponder allí a la fenicia Tanit. Y nosotros dudamos del origen oriental de la divinidad presentada por García y Bellido, así como por Bendala, como *Mâ-Bellona,* cuando todos los documentos aluden a ella como a *Bellona,* divinidad bien documentada en Italia.

De varias de esas divinidades conocidas como orientales no contamos más que con testimonios literarios o con representaciones que nos indican la presencia de su culto, pero no el género de sus devotos. Tales son los casos de los dioses fenicios, de Ártemis Efesia y de la Potnia Theron, de Afrodite de Afrodisias y de Sabazios. Veremos, pues, los casos que permiten conocer el carácter de sus devotos documentados en textos epigráficos.

Coincidimos con Alvar en que sólo un número reducido de dioses de origen oriental presentaban un carácter mistérico: Mitra, Cibeles, Attis, Isis y Serapis. Los demás podían ofrecer rasgos peculiares en sus rituales pero no ofrecían las condiciones de un culto mistérico (rituales de iniciación, exigencias al creyente

de organizar su vida conforme a los misterios…).

Con un objetivo análogo al nuestro, Alvar analizó la relación entre las mujeres y los misterios en Hispania. Como para las religiones prerromanas y romana, la documentación más abundante y explícita es la proporcionada por la epigrafía.

En primer lugar, resulta significativo comprobar que los cultos mistéricos tuvieron una difusión en Hispania mucho más limitada de lo que generalmente se cree y a veces se ha dicho. Aun desde la consideración de que los documentos epigráficos no reflejan más que una parte de la realidad histórica, no deja de sorprender que sólo hayan llegado 19-23 inscripciones sobre Mitra, 18 sobre Isis, 13 sobre Serapis, 3 sobre Attis y un número no preciso hasta 25 sobre Cibeles. Esas oscilaciones sobre el número de testimonios se basan en dudas sobre interpretaciones diversas de los documentos sobre las que no es posible discutir ahora. De ese total de 82 inscripciones, en 19 de ellas aparecen mujeres directamente relacionadas con la dedicación, bien solas o bien junto a un hombre. Si se tiene en cuenta que no hay un solo testimonio de mujeres relacionadas con el culto a Mitra, a todas luces masculino, ese porcentaje se presenta más significativo al comparar esos testimonios de mujeres sobre un total de 59 inscripciones, excluidas las 23 de Mitra. En otros términos, la proporción es bastante diversa a la que presentaba el sondeo sobre devotos de los dioses romanos y prerromanos. Con pequeñas modificaciones sobre esos porcentajes, Alvar había presentado el siguiente cuadro (Alvar, 1987, 250):

Culto	Inscripciones	Mujeres (%)	Varones (%)
Mitra	23	0	100
Isis	18	62	38
Serapis	13	9	91
Attis	3	20	80
Cibeles	25	23	76

Partiendo del margen de error que presenta siempre este tipo de estadísticas basadas en documentación tan reducida, resulta evidente que Isis es la divinidad que incide en la modificación de los resultados de conjunto. En otros términos, con la excepción de Isis, el comportamiento de los devotos de Serapis es análogo al de los de las divinidades indígenas y romanas, aunque, en Attis y Cibeles, se

manifiesta una participación femenina ligeramente mayor que en los cultos a los dioses indígenas y romanos. Como bien advirtió Alvar, la explicación del mayor seguimiento de Isis que de Cibeles entre las mujeres encuentra justificación por el contenido ideológico del culto de Isis, divinidad que ofrecía un ideal más fiel de la conducta familiar (Alvar, 1987, 251). Los porcentajes de devotas de Isis recuerdan los de la diosa Juno y se explican por razones análogas.

Aunque hay un testimonio del culto de Isis debido a una asociación de esclavos de *Valentia* (CIL II, 3730-6004), el culto a las divinidades mistéricas se documenta de modo casi exclusivo entre la población libre. Varios testimonios nos están indicando que predominan los sectores de las oligarquías urbanas entre los devotos de Isis. Son ilustrativos de ello casos como el de *Bracara Augusta,* en la que la dedicante, *Lucretia Fida,* era una sacerdotisa del culto imperial (CIL II, 2416) o el igualmente significativo de la inscripción de *Acci*, Guadix (CIL II, 3386), que adjuntamos traducido:

"A Isis, protectora de las jóvenes, Fabia Fabiana, hija de Lucio, en cumplimiento de un mandato del dios del Nilo y en honor de su nieta piadosa, Avita, hace una donación de plata de 112,5 libras, 2,5 onzas y 5 'escrúpulos' (1 *scrupulum* = 1/20 de onza). Además, los ornamentos siguientes: 6 perlas de dos especies distintas *(unio et margerita),* 2 esmeraldas, 7 cilindros, 1 carbunclo, 1 jacinto y 2 ceraunias para la diadema de la diosa. Para las orejas: 2 esmeraldas y 2 perlas. Un collar de 36 perlas, 18 esmeraldas y otras 2 perlas para las charnelas del cierre. Para las piernas: 2 esmeraldas y 11 cilindros. Para los brazaletes: 18 esmeraldas y 8 perlas. Para el dedo meñique: 2 anillos de diamantes. Para el anular: 1 anillo con varias esmeraldas y 1 perla. Para las sandalias: 8 cilindros".

Resulta incluso difícil el calificar al culto de Isis como mistérico, cuando comprobamos que había alcanzado un reconocimiento tan patente entre los sectores de las oligarquías romanizadas. Fue, en todo caso, un culto mistérico integrado por la religión romana desde la época del emperador Claudio. La misma capacidad de Isis, la diosa de "los mil nombres", de asimilarse con divinidades femeninas de origen y tradición diversa justifica el decir que es el caso más claro de divinidad mistérica romanizada.

Nemesis, la Vengadora, recibió un culto en Hispania de sectores populares entre los que predominan los esclavos y libertos. Los relativamente abundantes testimonios presentan una menor proporción de mujeres que de hombres entre sus devotos (García y Bellido, 1967, 82 y ss.; Bendala, 1986, 402).

La diosa fenicia Tanit fue incorporada a los dioses romanos en virtud de una *evocatio,* invitación ritual para conseguir su protección, con ocasión de la toma

de Cartago el 146 a.C. Pervivió su culto en África bajo la forma de *Dea Caelestis*, asimilada con la romana *Iuno*. Por ello, García y Bellido incluye los testimonios sobre Juno correspondientes a antiguos enclaves fenicios como referentes a *Dea Caelestis*, así: el *Iunonis Promunturium* situado entre *Gades y Baesippo* (Mela, II, 96), la *Insula Iunonis* cercana a Cádiz (Plin. *nat*, IV. 102), etcétera. Creemos que es excesiva su consideración de un sustrato fenicio en Tarragona al incluir también la referencia a *Iuno Augusta* de esa ciudad (CIL II, 4081). (García y Bellido, 1987, 141 y ss.). Aunque la delimitación exige un estudio más detenido, avanzamos la idea de que la Tanit fenicio-púnica de la Península, al asimilarse con Juno, perdió su primitivo carácter y que la *Dea Caelestis* responde a un fenómeno de difusión de época imperial. Más aún, hay indicios de que fueron decisivas para su difusión las personas que procedían de África por ser africanos o por haber estado allí como funcionarios: así, *C. Servilius Africanus* de la inscripción de *Italica* (HAEp. 356). Su culto en Hispania está circunscrito a *Italica*, *Emerita Augusta*, *Tarraco*, Tajo Montero (sur de *Astapa*, Estepa, Sevilla) y *Lucus Augusti* (Lugo), siendo este último caso otro claro ejemplo de devotos con origen ajeno al de esa ciudad. En ninguno de los testimonios, la *Dea Caelestis* es venerada por una mujer, hecho que refuerza el carácter de devotos emigrantes.

La última de las divinidades de origen oriental, el *Hercules Gaditanus*, que encubre al antiguo dios fenicio Melkart, tuvo un enorme prestigio en Occidente. Inicialmente, dios protector de los comerciantes fenicios, fue su santuario un lugar de peregrinaciones adonde acudieron personajes tan importantes y de épocas tan distintas como Aníbal el 219 a.C., Fabio Máximo el 145 a.C., Polibio hacia el 133 a.C., el dictador César el 68 a.C., Cecilio Emiliano el 215 d.C. y el escritor Avieno hacia el 400 d.C., entre otros. A pesar de la tesis sostenida por García y Bellido de considerar casi todas las manifestaciones del culto a Hércules de la Bética como referidas al Hércules Gaditano (García y Bellido, 1967, 152 y ss.), creemos haber demostrado en otro trabajo que este dios que conservó un tipo de santuario y otros rituales de origen fenicio era realmente sólo el dios venerado en el santuario de Cádiz y no en el resto de la Bética. Y, por lo que nos dice Silio Itálico (III, 23-24), estaba prohibido el acceso a este santuario tanto a los cerdos como a las mujeres. Tal prohibición, relacionada sin duda con ideas sobre lo puro y lo contaminante, ideas que derivan del pensamiento mágico, debió cumplirse a tenor de la ausencia de testimonios sobre mujeres relacionadas con este culto.

La mujer en el cristianismo

La mujer no mejoró básicamente su posición en el seno de la Iglesia cristiana. Ya en la *Epístola de Pablo a los corintios* (14, 34) se regula la participación de la mujer en la nueva religión y se le prohíbe la posibilidad de administrar sacramentos, de participar en la oración colectiva junto con los hombres y de instruir religiosamente a los catecúmenos. Estas prohibiciones aparecen ratificadas en numerosos concilios. Así, en el I de Zaragoza (380) se reitera la prohibición de participar en las reuniones religiosas junto con los hombres. En el Concilio de Toledo (400) se le prohíbe que administre ningún sacramento, ni siquiera el bautismo que podían administrar todos los laicos en caso de peligro de muerte. Se llega hasta el punto de no sólo anatematizar canónicamente (Concilio de Gangres, c, 7) “a las mujeres que se cortan los cabellos para manifestar así su independencia”, sino a presionar al emperador para que convierta en ley tal medida (C. Th. 16, 2, 27, 1) en el 390 por considerarla una práctica “contraria a las leyes divinas”. Se llega a amenazar con la deposición de sus cargos a los obispos que tolerasen la entrada de mujeres con el cabello cortado en las iglesias.

En cambio, la Iglesia reservó a las mujeres, desde los comienzos, las tareas del cuidado de los enfermos y de la ayuda a los pobres. En *los Statuta Ecclesiae Antiquae* se les encomienda estas funciones asistenciales, principalmente a las viudas, y además se especifica que deben comportarse conforme a unas normas que implicaban el tipo de ropa que debían ponerse y el modo de vida honesta que habían de llevar.

Esto no fue óbice para que las mujeres fueran enormemente generosas con la Iglesia. Sería largo de enumerar la cantidad de iglesias, cada una con el lote de tierras necesarias para la manutención del clero, donadas por mujeres, así como joyas y telas preciosas. En el *Liber Pontificalis* y en la epigrafía cristiana aparecen numerosos casos de estas donaciones. Hay pocos ejemplos conocidos de Hispania por más que sabemos que el comportamiento era análogo. Uno bien representativo es el de Terasia, cuyos padres están enterrados en Alcalá de Henares, esposa de Paulino de Nola, que donó sus numerosos bienes a la Iglesia tras su matrimonio y la promesa común de retirarse a la vida ascética (Paul. *Carmen*, 21, 398-403; CSEL, 30, pág. 171). Otro ejemplo es el de Cerasia, hispana de lugar no precisado, a la que Eutropio (*De simil. carm. pecc.*, en ML, Suppl. I. col. 555) describe gastando su fortuna en beneficio de los pobres y los

enfermos. Otra hispana, Teodora, es objeto de alabanzas por parte de Jerónimo (*Ep.* 75), pues había elegido, en su viudez, la vida religiosa después de haber vendido su patrimonio y donarlo a la Iglesia.

Es curioso destacar la existencia, ya en el siglo IV, de una modalidad de "seguro" que suscribían las viudas cristianas con la Iglesia: hacían donación de sus bienes a la Iglesia para percibir una ayuda económica de mantenimiento, en el caso de fallecer sus parientes, si caían en la indigencia.

Mujeres de las altas capas sociales integraban las filas de los cristianos y se constituyeron en un sólido apoyo de la nueva religión. Bien conocido es el caso de la galaica Egeria, una influyente y rica dama, quien, a fines del siglo IV e inicios del V, emprendió un viaje de peregrinación a los Santos Lugares. Los recuerdos e impresiones del viaje los dejó escritos, en forma de cartas, en lo que se conoce como "Itinerario de Egeria". Como tales cartas están dirigidas a ciertas "hermanas", a las que también llama "señoras de mi alma", "luz mía"…, se ha supuesto que debía tratarse de una monja o abadesa que escribía a sus compañeras, hipótesis nada segura.

Un caso más espectacular debió ser, en su día, el de Poimenia, a la que también se atribuye un origen hispano. Sabemos que era familiar del emperador Teodosio y poseedora de una gran fortuna. De ello da fe el viaje emprendido a Oriente, hasta la Tebaida, embarcándose en sus propias naves y haciéndose acompañar de obispos, presbíteros, eunucos y otros muchos servidores. Este peregrinaje ostentoso levantó duras críticas de parte de Jerónimo (*Ep.* 54).

A pesar de que la mujer no había tenido en los siglos anteriores un papel social ni religioso relevante, ello no fue obstáculo para que un gran número de mujeres cristianas manifestaran su descontento ante la posición marginal en que las situaba la jerarquía de la Iglesia. Sin duda, éste fue uno de los motivos que explican el enorme éxito entre ellas de determinadas sectas heréticas que contemplaban casi los mismos derechos para la mujer que para el hombre en la esfera religiosa, excepto el acceso a las órdenes sacerdotales. Un caso elocuente se dio entre los priscilianistas de Hispania, entre los que había "catervas de mujeres", en palabras de su detractor Sulpicio Severo (Cron. II, 46; CSEL, I, pág. 99). Entre estas numerosas adeptas al priscilianismo destacan las fuentes por su lealtad a Prisciliano, al que llegaron a acompañar a Milán, a Eucrocia, mujer del retor Delfidio, y a su hija.

La mujer, que no tuvo un puesto de igualdad con el hombre en el seno de la Iglesia desde los comienzos, consiguió convertirse en una pieza clave de la misma: sus bienes sirvieron para consolidar el patrimonio de la Iglesia

bajoimperial. Su entrega hizo posible que la asistencia social cristiana, uno de los pilares del prestigio y poder de la Iglesia, fuera eficaz. Se advierten situaciones semejantes entre las devotas de Isis y las mujeres cristianas. Éstas se encontraban en mejor posición que las devotas isiacas al haberse producido una liberación plena de la *tutela mulieris,* pero, a pesar de poder hacer donaciones económicas con mayor libertad, no tenían acceso al sacerdocio, lo que sí estaba permitido a las creyentes de Isis. El resultado de esos contrastes fue favorable para la consolidación económica de la Iglesia hispana.

Bibliografía
Índices

Bibliografía

No pretendemos dar una bibliografía exhaustiva porque tales repertorios ya están publicados. En el apartado de obras generales se citan sólo los trabajos recientes y los libros que se citan en varios capítulos de este libro.

Los libros y artículos se han agrupado por capítulos para facilitar su búsqueda a los lectores que desean seguir investigando sobre algún tema en particular.

REPERTORIOS BIBLIOGRÁFICOS

ARTHUR, Marilyn B., *Review Essay-Classics,* "Signs", 2, 1976, págs. 383-403.

GOODWATER, Leanna, *Women in Antiquity. An Annotated Bibliography,* Metuchen, Scarecrow Press Inc., 1975.

POMEROY, Sarah B. (con Ross S. KRAEMER y Natalie KAMPEN), *Selected Bibliography on Women in Classical Antiquity,* en J. Peradotto-J. P. Sullivan (eds.), *Women in the Ancient World: The Arethusa Papers,* Albany, State University of New York Press, 1984.

VÉRILHAC, Anne Marie; VIAL, Claude, con la colaboración de L. DARMEZIN, *La Femme dans l'Antiquité classique: Bibliographie,* "Travaux de la Maison de l'Orient", 19, Lyon, Maison de l'Orient Méditerranéen, 1990.

OBRAS GENERALES

ARRIGONI, Giampieda (ed.), *Le donne in Grecia,* Roma-Bari, Laterza, 1985.

BLOK, Josine; MASON, Peter (eds.), *Sexual Asymmetry. Studies in Ancient Society,* Amsterdam, Gieben, 1987.

BOUVRIE, Synnove des, *Women in Greek Tragedy. An Anthropological Approach,* Oslo, Norvegian University Press, 1990.

BRELICH, Angelo, *Paides e Parthenoi,* Roma, Edizioni dell'Ateneo, 1969.

BROWN, Peter, *The Body and Society. Men, Women and Sexual Renonciation in Early Christianity,* Nueva York, Columbia University Press, l988.

BRÛLÉ, Pierre, *La fille d' Athènes. La religion des filles à Athènes à l'époque classique. Mythes, cultes et société,* "Annales littéraires de l'Université de

Besançon", 363, París, 1987.

BURGUIÈRE, André; KLAPISCH-ZUBER, Christiane; SEGALEN, Martine; ZONABEND, François (eds.), *Histoire de la Famille,* tomo 1, *Mondes lointains, Mondes anciens,* París, Armand Colin, 1986 (versión castellana: *Historia de la familia*, Madrid, Alianza, 1988).

CALAME, Claude, *Les choeurs de jeunes filles en Grèce archaique,* Roma, Edizioni dell'Ateneo, 1977.

CAMERON, Averil; KUHRT, Amélie (eds.), *Images of Women in Antiquity,* Londres, Croom Helm, 1983.

CAMPESE, Silvia; MANULI, Paola; SISSA, Giulia, *Madre Materia. Sociologia e biologia della donna greca*, Turín, Boringhieri, 1983.

CANTARELLA, Eva, *L'ambiguo malanno. Condizione ed immagine della donna nell'antichità greca e romana,* Roma, Editori Riuniti, 1981.

DETIENNE, Marcel, *Les jardins d'Adonis,* París, Gallimard, 1972. (Versión castellana: *Los jardines de Adonis,* Madrid, Akal, 1983).

DIXON, Suzanne, *The Roman Mother,* Londres-Sidney, Croom Helm, 1988.

DOWDEN, Ken, *Death and the Maiden. Girls' Initiation Rites in Greek Mythology,* Londres, Routledge, 1989.

DU BOIS, Page, *Sowing the Body: Psychoanalysis and Ancient Representations of Women,* Chicago, The University of Chicago Press, 1988.

— *La Femme dans le Monde Méditerranéen, L'Antiquité,* "Travaux de la Maison de l'Orient", 10, Lyon, Maison de l'Orient Méditerranéen, 1985.

FLANDRIN, Jean-Louis, *Un temps pour embrasser. Aux origines de la morale sexuelle occidentale*, París, Seuil, 1983.

FOLEY, Helen P. (ed.), *Reflections of Women in Antiquity,* Nueva York, Gordon and Breach, 1981.

GARDNER, J. F., *Women in Roman Law and Society,* Londres, Croom Helm, 1986.

GARRIDO GONZÁLEZ, E., *La mujer en el mundo antiguo,* Madrid, 1986.

GAUDEMET, Jean, *Le marriage en Occident. Les moeurs et le droit,* París, 1985.

GOUREVITCH, Danielle, *Le Mal d'être femme. La femme et la médecine dans la Rome antique,* París, Belles Lettres, 1984.

HALLET, Judith P., *Fathers and Daughters in Roman Society. Women and the Elite Family,* Princeton, Princeton University Press, 1984.

HALPERIN, David M.; WINKLER, John J.; ZEITLIN, Froma I. (eds.), *Before Sexuality: The Construction of Erotic Experience in the Ancient Greek World,*

Princeton, 1990.
— *L'Homme*, XIX, 1979: número dedicado a las categorías del sexo en antropología social.
HUMPHREYS, Sarah, *The Family, Women and Death. Comparative Studies*, Londres, Routledge and Kegan Paul, 1983.
IRIARTE, Ana, *Las redes del enigma. Voces femeninas en el pensamiento griego*, Madrid, Taurus, 1990.
JUST, Roger, *Women in Athenian Law and Life*, Londres, Routledge, 1989.
KRAEMER, Ross S., *Menads, Martyrs, Matrons, Monastics. A Source-Book on Women's Religion in the Graeco-Roman World*, Filadelfia, 1988.
LEFKOWITZ, Mary R., *Heroines and Hysterics*, Londres, St. Martin's Press, 1981.
— *Women in Greek Myth*, Londres, Duckworth, 1986.
LEFKOWITZ, Mary R.; FANT, M. B., *Women's Lide in Greece and Rome*, Londres-Baltimore, Johns Hopkins' University Press, 1982.
LEVY, Edmond (ed.), *La femme dans les sociétés antiques. Actes des colloques de Strasbourg (mai 1980 et mars 1981)*, Estrasburgo, Université des Sciences Humaines de Strasbourg, 1983.
LORAUX, Nicole, *Les enfants d'Athéna*, París, Maspero, 1981.
— *Façons Tragiques de tuer une femme*, París, Hachette, 1985.
— *Les mères en deuil*, París, Seuil, 1990.
— *Les expériences de Tirésias*, París, Gallimard, 1989.
MAC CORMACK, Carol; STRATHERN, Marilyn (eds.), *Nature, Culture and Gender,* Cambridge, Cambridge University Press, 1980.
MIRALLES, C. (ed.), *La dona en l'antiguitat*, Barcelona, 1987.
MOSSÉ, Claude, *La femme dans la Grèce antique*, París, Albin Michel, 1983. (Versión castellana: *La mujer en la Grecia clásica*, Madrid, Nerea, 1990).
—"Pallas, Revue d'Études Antiques", *La femme dans l'Antiquité Grecque.* XXXII, 1985.
POMEROY, Sarah B., *Goddesses, Whores, Wives and Slaves, Women in classical Antiquity,* Nueva York, Schocken Books, l975. (Versión castellana: *Diosas, rameras, esposas y esclavas. Mujeres en la Antigüedad*, Madrid, Akal, 1987).
— *Women in Hellenistic Egypt*, Nueva York, Schocken Books, 1984.
RAWSON, Beryl (ed.), *The family in Ancient Rome. New Perspectives,* Ithaca (N.Y.), Cornell University Press, 1986.
REITER, Rayna R. (ed.), *Toward an Anthropology of Women*, Nueva York-Londres, Monthly Review Press, l975.

ROSALDO, Michelle Zimbalist; LAMPHERE, Louise, *Woman, Culture and Society,* Stanford, Stanford University Press, 1974.
ROUSSELLE, Aline, Porneia, *De la maîtrise du corps à la privation sensorielle,* París, PUF, 1983.
SAVALLI, Ivana, *La donna nella società della Grecia antica,* Bolonia, Patron, 1983.
SCAFURO, Adele (ed.), *Studies on roman women,* “Helios”, 16, 1989.
SCHAPS, David, *Economic Rights of Women in Ancient Greece,* Edimburgo, Edinburgh University Press, 1979.
SCHULLER, Wolfgang, *Frauen in der griechischen Geschichte,* Konstanz, 1985.
— *Frauen in der römischen Geschichte,* Konstanz, 1987.
SISSA, Giulia, *Le corps virginal. La virginité féminine en Grèce anciènne,* París, Vrin, 1987.
SKINNIER, Marilyn (ed.), *Rescuing Creusa. New Methodological Approaches to Women in Antiquity,* “Helios”, 13, 1987.
UGLIONE, Renato (ed.), *La Donna nel mondo Antico,* Turín, Regione Piemonte, l987.
VATIN, Claude, *Recherches sur le mariage et sur la condition de la femme mariée à l’époque hellénistique,* París, De Boccard, 1970.
VERDIER, Yvonne, *Façons de dire, façons de faire. La laveuse, la couturière, la cuisinière,* París, Gallimard, l979.
VIDAL-NAQUET, Pierre, *Le chasseur noir,* París, Maspero-La Découverte, l98l. (Versión castellana: *Formas de pensamiento y formas de sociedad en el mundo griego. El cazador negro,* Barcelona, Península, 1983).
WEINER, Annette B., *Women of Value, Men of Renown. New Perspectives in Tobriand Exchange,* Austin-Londres, University of Texas Press, 1976.

¿QUÉ ES UNA DIOSA?

BACHOFEN, Johann Jakob, *Das Mutlerrecht,* Stuttgart, 1871. (Versión castellana: *El matriarcado,* Madrid, Akal, 1988).
BIARDEAU, Madeleine, *L’hindouisme. Anthropologie d’une civilisation,* París, Flammarion, l98l.
— *Devi la Déesse en Inde,* Y. BONNEFOY (ed.), *Dictionnaire des mythologies,* I, París, Flammarion, 1981, págs. 295-298.

BRÛLÉ, Pierre, "Arithmologie et polythéisme. En lisant Lucien Gerschel", en *Lire les polythéismes,* 1, *Les grandes figures religieuses. Fonctionnement pratique et symbolique dans l'Antiquité,* Besançon-París, 1986, págs. 35-47.

BURKERT, Walter, *Griechische Religion der archaischen und kIassischen Epoche,* Stuttgart, 1977.

DETIENNE, Marcel, "Puissances du mariage, I, Entre Héra, Artémis et Aphrodite", en Y. BONNEFOY (ed.), *Dictionnaire des mythologies,* cit., II, págs. 65-69.

— *L'écriture d'Orphée.* Gallimard, París, 1989.

JOST, Madeleine, *Sanctuaires et cultes d'Arcadie,* IX, París, Vrin, 1985, col. Études Peloponnésiennes.

JUNG, Karl J.; KERÉNYI, Karoly, *Introduction à l'essence de la mythologie,* trad. fr., París, Payot, 1974.

LÉVÊQUE, Pierre, *Les premières civilisations, I, Des despotismes orientaux à la cité grecque,* Avant Propos, París, PUF, l987, págs. 5-36.

— *Colère, sexe, rire. Le Japon des mythes anciens,* París, Belles Lettres, l988.

— *Pandora ou la terrifiante féminité,* "Kernos", l (1988), págs. 49-62.

LORAUX, Nicole, *Les expériences de Tirésias. Le féminin et l'homme grec,* París, Gallimard, l989.

NEUMANN, Erich, *The Great Mother. An Analysis of the Archetype,* trad. ingl., Londres, Routledge and Kegan, 1985.

OTTO, Walter, *Die Götter Griechenlands,* Frankfurt am Main, 1929. (Versión castellana: *Los dioses de Grecia: la imagen de lo divino, a la luz del espíritu griego,* Buenos Aires, Eudeba, 1976).

PETERSMANN, Hubert, "Altgriechischer Mütterkult", en *Matronen und Verwandte Gottheiten,* Colonia, Rudolf Habelt, 1987, págs. 172-199.

RAMNOUX, Clémence, *La Nuit et les enfants de la Nuit dans la tradition grecque,* París, Flammarion, 1959.

— *Philosophie et mythologie. D'Hésiode à Proclus,* en Y. BONNEFOY (ed.), *Dictionnaire des mythologies,* cit., II, págs. 256-268.

— *Mythologie ou la famille olympienne,* Brionne, Gérard Monfort, 19822.

— *Les femmes de Zeus: Hésiode, Théogonie vers 885 à 955,* en *Poikilia. Études offertes à Jean-Pierre Vernant,* París, ed. de l'Ehess, 1987, págs. 155-l64.

RUDHARD, Jean, *Pandora: Hésiode et les femmes,* "Museum Helveticum", 43, 1986, págs. 231-246.

VERNANT, Jean-Pierre, *Mythe et Pensée chez les Grecs,* París, Maspero, 19712.

(Versión castellana: *Mito y pensamiento en la Grecia antigua,* Barcelona, Ariel, 1985).

FILOSOFÍAS DEL GÉNERO: PLATÓN, ARISTÓTELES Y LA DIFERENCIA SEXUAL

BLUESTONE, Harris Nathalie, *Women and the Ideal Society,* Oxford, 1987.

BOCQUET, C., “Espèce biologique”, en *Encyclopedia Universalis,* vol. 6.

BURNYEAT, Miles, *Socratic midwifery, platonic inspiration,* “Bulletin of the Institute for Classical Studies”, 24, 1977, págs. 7-16.

BYL, Simon, *Recherches sur les grands traités biologiques d’Aristote; sources écrites et préjugés,* Bruselas, 1980.

CANTO, Monique, *The politics of women’s bodies. Reflections on Plato,* Poetics Today, 6, 1985.

HARRISON, A. R. W., *The Law of Athens. The Family and Property,* Oxford, 1986.

HÉRITIER-AUGÉ, Françoise, *La cuisse de Jupiter. Réfléxions sur les nouveaux modes de procréation,* “L’Homme”, 94, 1985, págs. 5-22.

— *L’individu, le biologique et le social,* “Le Débat”, 36, 1985, págs. 27-32.

LE DOEUFF, Michèle, *L’étude et le rouet,* París, 1989.

LENNOX, J. G., *Aristotle on genera, species and the more and less,* “Journal of the History of Biology”, 13, l980, págs. 32l-346.

MARROU, Henri Irénée, *Histoire de l’Education dans l’Antiquité,* París, Seuil, l950. (Versión castellana: *Historia de la educación en la Antigüedad,* Buenos Aires, Universitaria, 1976.)

MORSIN, J., *Aristotle on Generation of Animals. A Philosophical Study,* Washington D.C., University Press of America, 1982.

PELLEGRIN, Pierre, “Aristotle: A Zoology Without Species”, en A. GRORRHELF (ed.), *Aristotle on Nature and Living Things,* Pittsburgh-Bristol, l985, págs. 95-115.

ROUSSELLE, Aline, *Porneia. De la maîtrise du corps à la privation sensorielle,* París, PUF, l983.

— “La famille dans la cité grecque (vème-IVème siècle avant J. C.)”, en *Histoire de la Famille,* 1, dirigida por A. BURGUIÈRE, C. KLAPISCH-ZUBER, M. SEGALEN, F. ZONABEND, París, Armand Colin, 1986, págs. 163-194.

SISSA, Giulia, “La loi dans les âmes”, en *Le Temps de la Réflexion,* 6, París,

Gallimard, 1985, págs. 49-72.

La división de los sexos en el derecho romano

Beaucamp, Joëlle, *Le vocabulaire de la faiblesse féminine dans les textes juridiques romains du* iiie, *au* vie *siècle,* “Revue historique de droit français et étranger”, 54, 1976, págs. 485-508.
— *La situation juridique de la femme à l’époque protobyzantine,* tesis, París, 1987.
Cantarella, Eva, Introducción a Johan Jakob Bachofen, *Il potere femminile. Storia e teoria,* Milán, 1977.
Crook, John A., “Feminine inadequacy and the senatus-consultum Velleianum”, en Beryl Rawson (ed.), *The Family in Ancient Rome. New Perspectives,* Ithaca (N. Y.), Cornell University Press, 1986, págs. 83-92.
Dalla, Danilo, *L’incapacità sessuale, in diritto romano*, Milán, Giuffre, 1978.
— *Praemium emancipationis,* Milán, 1983.
Dixon, Suzanne, “Family Finances: Terentia and Tullia”, en Beryl Rawson (ed), *The Family in Ancient Rome,* cit., págs. 93-120.
Friedländer, L., *Darstellungen aus der Sittengeschichte Roms*, I, Leipzig, 1919, tomo 1.
Gide, P., *Étude sur la condition privée de la femme,* París, 1867.
Huchthausen, L., *Herkunft und ökonomische Stellung weiblicher Adressaten von Reskripten des Codex iustinianus (2 und 3 Jh. nu.* Z), “Klio”, 56, 1974, págs. 199-228.
Humbert, Michel, *Le remariage à Rome. Étude d’histoire juridique et sociale,* Milán, 1972.
Kampen, N., *Image and Status. Roman Working Women in Ostia*, Berlín, 1971.
Klingenberg, Georg, *Die frau im römischen Abgaben und Fiskalrecht,* “Revue Internationale des droits de l’Antiquité”, 30, 1983, págs. 141-150.
Legendre, Pierre, *L’inestimable objet de la transmision. Étude sur le principe généalogique en occident*, París, 1985.
Mac Mullen, Ramsay, *Women in public in the roman empire,* “Historia”, 29, 1980, págs. 208-218.
Masiello, Tommaso, *La donna tutrice. Modelli culturali e prassi giuridica fra gli Antonini e i Severi,* Nápoles, Jovene, 1979.

MEYER, Paul Martín, *Der römische Konkubinat,* Leipzig, 1865 (reimp. 1966).
MOREAU, Philippe, “Structures de parenté et d’alliance à Larinum d’après le pro Cluentio”, en *Les “Bourgeoisies” municipales italiennes aux IIe et Ier siècles av. J C.,* Nápoles, 1983, págs. 99-l23.
— *Patrimoines et successions à Larinum au Ier siècle av. J C,* “Revue historique de droit français et étranger”, 1986, págs. 169-189.
PEPPE, Leo, *Posizione giuridica e ruolo sociale della donna in età repubblicana,* Milán, Giuffre, 1984.
PLASSARD, Jean, *Le concubinat romain sous le Haut-Empire,* Toulouse-París, 1921.
SOLAZZI, Siro, “Infirmitas aetatis e infirmitas sexus” (1930), en *Scritti di diritto romano,* tomo 3, Nápoles, Jovene, 1960, págs. 357-377.
TAFARO, Sebastiano, *Pubes e viripotens nella esperienza giuridica romana,* Bari, l988.
THOMAS, Yan, *Le “ventre”. Corps maternel, droit paternel,* “Le Genre humain”, 14, 1986, págs. 211-236.
TREGGIARI, Suzan, *Jobs for women,* “American Journal of Ancient History”, 1, 2, 1976, págs. 76-104.
VEYNE, Paul, *La famille et l’amour sous le Haut-Empire romain,* “Annales E. S. C.”, 33, 1978, págs. 35-63.
ZANNINI, Pietro, *Studi sulla tutela mulierum,* I, Turín, l976.

UNA MIRADA ATENIENSE

AHREM, Maximilian, *Das Weib in der antiken Kunst,* Jena, 1914.
ARRIGONI, Giampiera, *Amore sotto il manto e iniziacione nuziale,* “Quaderni Urbinati di Cultura Classica”, 1983, págs. 7-56.
— “Donne e sport nel mondo greco”, en *Le donne in Grecia,* Roma-Bari, Laterza, 1985, págs. 55-201.
BAZANT, Jan, *Les citoyens sur les vases athéniens,* Praga, l985.
BÉRARD, Claude, “L’ordre des femmes”, en *La Cité des images,* Lausana-París, 1984, págs. 85-103.
— *L’impossible femme athlète,* “AION ArchSt”, 8, 1986, págs. 195-202.
BOARDMAN, John; KURTZ, Donna C., *Greek Burial Customs,* Londres, 1971.

CASSIMATIS, Hélène, “Imagerie et femme” en *La femme dans le monde méditerranéen,* I, *Antiquité,* “Travaux de la Maison de l’Orient”, 10, Maison de l’Orient Méditerranéen, Lyon, 1985, págs. 19-28.

GÖTTE, Erika, *Frauengemachtbilder, Diss.,* Múnich, 1957.

HAVELOCK, Christine M., “Mournes on Greek vases: remarks on the social history of women”, en Stephen HYATT (ed.), *The Greek Vase,* Nueva York, 1979.

HERTER, Hans, “Dirne”, en *Reallexikon fur Antike und Christentum*, 3, col. 1154-1213.

KAUFFMANN-SAMARAS, Aliki, “Mères et enfants sur les lébétès nuptiaux a figures rouges attiques du Vème siècle”, en 3rd *Symposium on Ancient Greek and Related Pottery,* Copenhague, 1988, págs. 286-299.

KAMMERER-GROTHAUS, Helke, *Frauenleben-Frauenalltag im antiken Griechenland*, Berlín, Staatliche Museen Preussïscher Kulturbesitz, 1984.

KEULS, Eva, *The Reign of the Phallus. Sexual Politics in Ancient Athens,* Nueva York, 1986.

LACEY, W. K., *The Family in Classical Greece,* Ithaca (N.Y.), Cornell University Press, l968

LISSARRAGUE, François; SCHNAPP, Alain, “Imagerie des Grecs ou Grèce des imagiers?”, en *Le Temps de Ia Réflexion,* 2, París, Gallimard, 198l.

METZGER, Henri, *Les représentations dans la céramique attique du* IVème *siècle,* París 195l.

NEUMER-PFAU, Wiltrud, *Studien zur lkonographie und Gesellschaftlichen Funktion hellenisticher Aphrodite Statuen,* Bonn, Rudolph Habelt GMBH, 1982.

SWERDLOW, Amy, “The greek citizen woman in attic vasepainting: new views and new questions”, W*omen Studies,* 5, 1978, págs. 267-284.

WALTER, Hans, *Die Gestalt der Frau. Bildwerke von 30000-20 V Chr.,* Stuttgart, 1985.

WEBSTER, Thomas B. L., *Potter and Patron in Classical Athens,* Londres, 1972.

WILLIAMS, Dyfri, “Women on athenian vases: problems of interpretation”, en CAMERON, Averil; KUHRT, Amélie (eds.), *Images of Women in Antiquity,* Londres, Wayne State University Press, 1983, págs. 92-1 05.

ZEVI, Elena, “Scene di gineceo e scene di idillio nei vasi greci della seconda metà del secolo quinto”, *Mem. Linc. classe di sc. morali, storiche e filologiche,* 6, 1937, págs. 291-350.

ZINSERLING, Verena, *Die Frau in Hellas und Rom,* Leipzig-Stuttgart, 1972.
— “Zum Problem von Alltagsdarstellungen auf attischen Vasen”, en Max KUNZE (ed.), *Beiträge zum antiken Realismus,* Berlín, 1977, págs. 39-56.

¿CÓMO DARLA EN MATRIMONIO?

ANTROPOLOGÍA CULTURAL

EVANS-PPRITCHARD, Edward E., *The Position of Women in Primitive Societies and Other Essays in Social Anthropology,* Londres, Faber and Faber Ltd., 1965.
DE HEUSCH, Luc, *Pourquoi l’épouser? et autres essais,* París, Gallimard, 1971.
GODELIER, Maurice, *La production des Grands Hommes,* París, Fayard, 1982.
NEEDHAM, Rodney (ed.), *Rethinking Kinship and Marriage,* Londres, Tavistock Publications Ltd., 1971.

SOBRE LA NATURALEZA DEL GÈNOS *Y DEL* ÒIKOS

BOURRIOT, *Recherches sur la nature du gènos,* Paris, Champion, 1976.
HUMPHREYS, *Sarah, The Family, Women and Death. Comparative Studies,* citado en la bibliografía general.
TOEPFFER, Johannes, *Attische Genealogie,* Berlín, Weidmannsche Buchhandlung, 1889.

SOBRE EL MATRIMONIO

BENVENISTE, Émile, *Le vocabulaire des institutions indo-européennes,* París, Ed. de Minuit, 1969. (Versión castellana: *Vocabulario de las instituciones indoeuropeas,* Madrid, Taurus, 1983).
BICKERMAN, E. J., “La structure juridique du mariage grec”, *Bollettino dell’ Istituto di Diritto romano,* 1975, págs. 1-28.
DI LELLO-FINUOLI, Anna Lucia, “Donne e matrimonio nella Grecia arcaica”, *Studi Micenei ed Egeo-Anatolici,* XXV, 1984, págs. 275-302.

FINLEY, Moses I., *Il mondo di Odisseo,* trad. it., Roma-Bari, Laterza, 1978. (Versión castellana: *El mundo de Ulises,* México, FCE, 1980.)
FOXHALL, Lin, “Household, gender and property in classical Athens”, *TheClassical Quarterly,* XXXIX, 1989, págs.22-44.
G.R.I.E.F., “La dot, la valeur des femmes”, Travaux de l’Université de Toulouse-Le Mirail, XXI, 1982.
KARABÉLIAS, Evanghelos, *L’épiclérat attique,* tesis, París, Institut de Droit Romain, 1974.
LEDUC, Claudine, “Observations sur la ‘diverging devolution’ dans deux cités grecques: Athènes et Gortyne (VI-IV s. avant J. C.)”, en *Femmes et patrimoine dans les sociétés rurales de l’Europe méditerranéenne,* bajo la dirección de G. Ravis-Giordani, Marsella, 1987, págs. 211-226.
MACROUX, Marie Madeleine, *Pénélope,* París, Annales litteraires de l’Université de Besançon, Belles Lettres, 1975.
MODRZEJEWSKI, Joseph, “La structure juridique du mariage grec”, en *Scritti in onore di Orsolina Montevecchi,* Bolonia, CLUEB, 1981, págs. 231-268.
SCHEID, Evelyne, “Il matrimonio omerico”, *Dialoghi di Archeologia,* 1979, págs. 60-73.
SCHEID-TISSINIER, Evelyne, *Étude sur le vocabulaire et les pratiques du don et de l’échange chez Homère,* Thèse de doctorat d’État, París, Université de París IV, 1988.
VERNANT, Jean-Pierre, “Le mariage”, en *Mythe et Société en Grèce ancienne,* París, Maspero, 1974. (Versión castellana: *Mito y sociedad en Grecia antigua*, México, Siglo xxi, 1982.)

LA POLÍTICA DE LOS CUERPOS: ENTRE PROCREACIÓN Y CONTINENCIA EN ROMA

ADNÈS, André; CANIVET, Pierre, “Guérisons miraculeuses et exorcisme dans l’Histoire Philothée de Théodoret de Cyr, *Revue de l’Histoire des Religions*, 171, 1967, págs. 53-82; 149-179.
BARB, Alphons A., “Diva Matrix”, *Journal of Warburg and Courtauld Institutes*, 16, 1953, págs. 193-238.
BRADLEY, Keith R., “We nursing at Rome: a study in social relations”, en Beryl RAWSON (ed.), *The Family in Ancient Rome. New Perspectives,* Ithaca (N.Y.), Cornell University Press, 1986, págs. 201-229.

BROWN, Peter, *The Body and Society. Men, Women and Sexual Renunciation in Early Christianity,* Nueva York, Columbia University Press, 1988.

DUNAND, Françoise, "Images du féminin dans le roman grec", en Mélanges Pierre Lévêque, París-Besançon, 1989, págs. 173-182.

EPSTEIN Louis M., *Sex Laws and Customs in Judaism,* Nueva York, Ktav, 1948.

EYBEN, Emiel, "Antiquity's view of puberty", *Latomus,* 31, 1972, págs. 678-697.

FLANDRIN, Jean-Louis, *Un temps pour embrasser. Aux origines de la morale occidentale,* París, Seuil, 1983.

FONTANILLE, Marie-Thérèse, *Avortement et contraception dans la médecine gréco-romaine,* París, Éd. Laboratoires Searle, 1977.

GOUREVITCH, Danielle, *Le mal d'être femme. La femme et la médecine dans la Rome antique,* París, Belles Lettres, 1984.

HOPKINS, Keith, "Contraception in the roman empire", *Comparative Studies in Society and History,* 8, 1965, págs. 124-151.

— "The age of roman girls at marriage", *Population Studies,* 18, 1965, págs. 309-327.

— "On the probable age structure of the roman population", *Population Studies,* 20, 1966, págs. 245-264.

— "Brother-sister marriage in roman Egypt", *Comparative Studies in Society and History,* 22, 1980, págs. 303-354.

—*Death and Renewal: Sociological Studies in Roman History,* 2 vols., Cambridge, Cambridge University Press, 1983.

MACMULLEN, Ramsay, *Paganism in the Roman Empire,* New Haven-Londres, Yale University Press, 1981.

NARDI, Enzo, *Procurato aborto nel mondo antico,* Milán, Giuffrè, 1971.

NAU, Jean-Yves, "La puberté programmée", *Le Monde,* 24-II-1988, págs. 21 y 23.

PATLAGEAN, Evelyne, "Sur la limitation de la fécondité dans la haute époque byzantine", *Annales E.S.C.,* 6, 1969, págs. 1353-1369.

— "L'entrée l'âge adulte à Byzance aux XIIIè-XIVè siècles", en *Historicité de l'enfance et de la jeunesse*, Atenas, 1988, págs. 263-270.

RADITSA, Leo Ferrero, "Augustus' Legislation Concerning Marriage, Procreation, Love Affairs and Adultery", en *Aufstieg und Niedergang der römischen Welf, II, Principat II,* 1980, págs. 278-339.

RAWSON, Beryl, "Children in the Roman Familia" en Beryl RAWSON (ed.), *The Family in Ancient Rome: New Perspectives,* Ithaca (N.Y.), Cornell University

Press, 1986, págs. 170-200.

ROUSSELLE, Aline, “Observation féminine et idéologie masculine: le corps de la femme d’après les médecins grecs”, *Annales E.S.C.*, 1980, págs. 1089-1115.

— *Porneia. De la maîtrise du corps à la privation sensorielle*, París, PUF, 1983.

— “Personal Status and Sexual Practice in the Roman Empire”. *Zone, 5, Fragments for a History of the Human Body,* Part Three, 1989, págs. 300-333. (Versión castellana: “Situación personal y práctica sexual en el Imperio romano”, en *Fragmentos para una Historia del Cuerpo Humano,* III, Madrid, Taurus, 1991.)

SHAW, Brent, “The Age of Roman Girls at Marriage: Some Reconsiderations”, *Journal of Roman Studies,* 77, 1987, págs. 30-46.

THOMAS, Yan, “Le ‘ventre’. Corps maternel, droit paternal”, en *Le genre humain,* 14, 1986, *La valeur,* págs. 211-236.

WEAVER, P. R. C., “The Status of Children in Mixed Marriage”, en Beryl RAWSON (ed.), *The Familia in Ancient Rome: New Perspectives,* Ithaca (N.Y.), Cornell University Press, 1986, págs. 145-169.

WENHAM, Gordon J., “Betulah. A girl of marriageable age”, *Vetus Testamentum,* XXII, 1972, págs. 326-48.

LAS HIJAS DE PANDORA

CHIRASSI COLOMBO, Ileana, “Paides e Gynaikes: note per una tassonomia del comportamento ritualle nella cultura attica”, *Quaderni Urbinati di Cultura Classica,* 1, 1979, págs. 25-58.

DETIENNE, Marcel, “Violentes Eugénies. En pleines Thesmophories, des femmes couvertes de sang”, en Marcel DETIENNE, Jean-Pierre VERNANT (eds.), *La cuisine du sacrifice en pays grec*, París, Gallimard, 1979.

— *Dionysos à ciel ouvert,* París, Hachette, 1986.

EAD, “Le cratérisque d’Artémis et le Brauronion de l’Acropole”, *Hesperia,* 50, págs. 253-263.

FRONTISI-DUCROUX, Françoise, “Images du ménadisme féminin: les vases des Lénéennes”, en *L’association dionysiaque dans les sociétés anciennes,* Roma, École Française de Rome, 1986.

GINOUVÈS, René, *Balaneutiké: recherches sur le bain dans l’Antiquité grecque,* París, École Française d’Athènes, 1962.

GOULD, John, “Law, custom and myth: aspects of the position of women in classical Athens”, *Journal of Hellenic Studies*, 100, 1980, págs. 38-59.

GUETTEL-COLE, Susan, “The social function of maturation: the koureion and the arkteia”, *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik,* 55, 1984, págs. 233-244.

HOFFMANN, Geneviève, *La jeune fille, les pouvoirs et la mort dans la société athénienne du Vème siècle*, tesis, Université París, VIII, 1987.

JEANMAIRE, Henri, *Couroi et Couretes,* París, 1939.

— *Dionysos,* París, 1951.

KAEMPF-DIMITRIADOU, Sophia, *Die Liebe der Götter in der attischen Kunst des 5. Jahrhunderts v. Chr.,* Berna, 1979.

KAHIL, Lily, “L'Artémis de Brauron, rites et mystères”, *Antike Kunst*, 20, 1977, págs. 86-98.

— “La déesse Artémis: mythologie et iconographie” en *Greece and Italy in the Classical World,* Acta of the XII International Congress of Classical Archaelogy, Londres, State Mutuae BK., 1979, págs. 73-87.

MARTHA, Jules, *Les sacerdoces athéniens,* París, 1882.

PARKE, H. W., *Festivals of the Athenians,* Londres, Thames and Hudson, 1977.

PARKER, Robert, *Miasma. Pollution and Purification in Early Greek Religion,* Oxford, Oxford University Press, 1983.

POLIGNAC, François de, *La naissance de la cité grecque,* París, La Découverte, 1984.

ROUX, Georges, *Delphes, son oracle et ses dieux*, París, Belles Lettres, 1976.

SCHELP, J., *Das Kanoun. Der griechische Opierkorb,* Wurzburgo, 1975.

SCHMIDT, Pauline, “Athéna Apatouria et la ceinture: les aspects féminins des Apatouries à Athènes”, *Annales E.S.C.,* XXXII, 1977, págs. 1059-1073.

SOURVINOU-INWOOD, *Christiane, Studies in Girl's Transitions: Aspects of the Arkteia and Age Representation in Attic Iconography*, Atenas, 1988.

VERNANT, Jean-Pierre, “Hestia-Hermes”, en *Mythe et pensée chez les Grecs,* Maspero, París, 1965, págs. 97-143. (Versión castellana: *Mito y pensamiento en la Grecia antigua*, Barcelona, Ariel, 1973).

— “Le pur et l'impur”, en *Mythe et Société en Grèce ancienne*, París, Maspero, 1974, págs. 121-40. (Versión castellana: *Mito y sociedad en Grecia antigua,* México, Siglo xxi, 1982.)

— “Le Dyonysos masqué des ‘Bacchantes’ d'Euripide”, en Jean-Pierre VERNANT, Pierre VIDAL-NARQUET, *Mythe et tragedie Deux,* París, La

Découverte, 1986. (Versión castellana: *Mito y tragedia en la Grecia antigua,* II, Madrid, Taurus, 1989).

"EXTRANJERAS INDISPENSABLES"

BEARD, Mary, "The sexual status of vestal virgins", *Journal of Roman Studies,* 70, 1980, págs. 12-27.

BOELS, Nicole, "Le statut religieux de la Flaminica Dialis", *Revue des études latines,* 51, 1953, págs. 77-100.

CAZANOVE, Olivier de, "Exesto. L'incapacité sacrifielle des femmes à Rome (A Propos de Plutarque, Quaest. Rom. 85)", Phoenix, 41, 1987, págs. 159-174.

CHAMPEAUX, Jacqueline, "Fortuna. Le culte de la Fortune à Rome et dans le monde romain", I, *Collection de l'École Française de Rome,* 64, Roma, École Française de Rome, 1982.

COARELLI, Filippo, *Il Boario. Dalle origini alla fine della Repubblica,* Roma, Quasar, 1988.

DROSSART, Pierre, "'Nonae Caprotinae'. La fausse capture des Aurores", *Revue d'Histoire des religions,* 185, 1974, págs. 129-139.

DUMÉZIL, Georges, *Religion romaine archaique,* París, Payot, 1974.

FAYER, Carla, "L'ornatus della sposa romana", *Studi Romani,* 34, 1986, págs. 1-24.

FRASCHETTI, Augusto, "La sepoltura delle Vestali e la città", en *Du châtiment dans la cité Supplices corporels et peines de mort dans le monde antique* (Collection de l'École Française de Rome, 79), Roma, École Française de Rome, 1984, págs. 97-128.

GRAS, Michel, "Vin et société à Rome et dans le Latium à l'époque archaïque", en *Modes de contacts et processus de transformation dans les sociétés anciennes* (Collection de l'École Française de Rome, 67), Roma, École Française de Rome, 1983, págs. 1067-1075.

LE BONNIEC, Henri, *Le culte de Cérès à Rome. Des origines à la fin de la République* (Études et commentaires, 27), París, Klincksiek, 1958.

MATTINGLY, Harold, *Coins of the Roman Empire in the British Museum,* III, Londres, 1966.

MOREAU, Philippe, *Clodiana religio. Un procès politique en 61 avant J.C.,* París, Belles Lettres, 1982.

PAILLER, Jean-Marie, *Bacchanalia. La répression de 186 avant J.C. à Rome et en Italie: vestiges, images, tradition* (Bibliothèque des Écoles Françaises d'Athènes et de Rome, 270), Roma, École Française de Rome, 1988.

PICCALUGA, Giulia, "Bona Dea. Due contributi all'interpretazione del suo culto", *SMSR*, 35, 1964, págs. 195-237.

PIGHI, Giovanni Battista, *De ludis saecularibus populi Romani Quiritium*, Amsterdam, Hakkert, 1965.

SABBATUCCI, Dario, "L'extra-romanità di Fortuna", *Religione e Civiltà*, 3, 1982, págs. 511-527.

SCHEID, John, "Le flamine de Jupiter, les Vestales et le général triumphant", en *Le Temps de la réflexion*, 7, París, Gallimard 1986, págs. 213-230.

— *Romulus et ses frères. Le collège des frères arvales, modèle du culte public dans la Rome des Empereurs* (Bibliothèque des Écoles Françaises d'Athènes et de Rome), Roma, École Française de Rome, 1990.

SCHILLING, Robert, *La religion romaine de Vénus depuis les origines jusqu'au temps d'Auguste*, París, De Boccard, 1982.

SENSI, Luigi, "Ornatus e status sociale delle donna romane", *Annali della Facoltà di Lettere e Filosofía di Perugia*, 18, n.s. IV, 1980-1981, pág. 55-102.

TUPET, Anne-Marie, "La magie dans la poèsie latine. Des origines à la fin du règne d'Auguste", *Collection d'études anciennes*, Belles Lettres, París, 1976.

IMÁGENES DE MUJERES EN LOS INICIOS DE LA CRISTIANDAD

COLECCIONES DE TEXTOS

CLARK, Elizabeth, *Women in the Early Church*, Wilmington, Michael Glasien Inc., 1983.

MUNIER, Charles, *Mariage et virginité dans l'Église ancienne (IER-IIIème siècles)*, Traditio Christiana, VI, Berna, 1987.

ESTUDIOS

BEAUCAMP, Joelle, *La situation juridique de la femme à l'époque proto-bysantine*, tesis, París, Université de Paris IV, 1987.

BORRESEN, Kari-Elisabeth, Subordination *et equivalence. Nature et rôle de la femme d'après Augustin et Thomas d'Aquin*, Oslo-París, Universitets-Forlaget, 1968.

BROOTEN, Bernadette, *Women Leaders in the Ancient Synagogue. Brown Judoic Studies,* 36, Chico, California, Scholars Press 1982.

BURRUS, W., *Chastity as Autonomy: Women in the Stories of Apocryphal Acts. Studies in Women and Religion,* 23, Nueva York, 1987.

CANTALAMESSA, Raniero, *Etica sessuale e matrimonio nel Cristianesimo delle origini,* Milán, 1976.

CLARK, Elizabeth A., *Ascetic, Piety and Women's Faith. Essays on Late Ancient Christianity. Studies in Women and Religion,* 20, Lewiston-Queenston, Edwin Mellen Press, 1986.

DAVIES, Stevan L., *The Revolt of the Widows: the Social World of the Apocryphal Acts*, Carbondale, 1980.

EYNARD, Laure, *La Bible au féminin. De l'ancienne tradition a un christianisme hellénisé,* París, 1990.

GIANNAROLLI, Elena, *La tipologia femminile nella biografia e nell'autobiografia cristiana del* IV *secolo. Studi Storici*, 127, Roma, 1980.

GRYSON, Roger, *Le ministère des femmes dans l'Église ancienne,* Gemboux, 1970.

KING, Karen (ed.), *Images of the Feminine in Gnosticism*, Filadelfia, Edwin Mellen Press, 1988.

LAPORTE, Jean, *The Role of Women in Early Christianity. Studies in Women and Religion,* 7, Nueva York-Toronto, Centro Liturgico Vincenziano, 1981.

MARTIMORT, Aimé-Georges, *Les Diaconesses. Essai historque*, Roma, 1982.

MAYER, Gunther, *Die jüdische Frau in der hellenistich-römischen Antike,* Stuttgart-Berlín-Colonia, 1987.

METZ, René, *La consécration des vierges dans l'Eglise romaine. Étude d'histoire et de liturgie*, París, 1954.

PAGELS, Elaine, *The Gnostic Gospels*, Nueva York, Random House Inc., 1979.

PATLAGEAN, Evelyne, *Structure sociale, famille, chrétienté à Byzance* IV*ème-*XI*ème siècles*, Londres, State Mutuae BK., 1981.

PIETRI, Charles, "Le mariage chrétien à Rome IVème-vème siècles", en Jean Delumeau (ed.), *Histoire vécue du peuple chrétien*, tome 1, Tolosa, 1979, págs. 105-130.

RITZER, K., *Formen, Riten und religiöses Brauchtum der Eheschliessung in den christlichen Kirchen des ersten Jahrtausends*, Munster, Edward Privat, 1961 (1981).
RUETHER, Rosemary (ed.), *Religion and Sexism. Images of Women in the Jewish and Christian Traditions,* Nueva York, S & S Press, 1974.
RUETHER, Rosemary; MCLAUGLIN, Eleanor (eds.), *Women of Spirit. Female Leadership in the Jewish and Christian Traditions,* Nueva York, S & S Press, 1979.
SCHOSLER, Fiorenza Elizabeth, *In Memory of Her,* Nueva York 1983.
THRAEDE, Karl, "Frau", en *Reallexikon für Antike und Christentum,* 8, col. 197-269.

BACHOFEN, EL MATRIARCADO Y EL MUNDO ANTIGUO

BACHOFEN, Johann Jakob, *Das Mutterrecht, eine Untersuchung über die Gynaikokratie der alten Welt nach ihrer religiösen und rechtlichen Natur,* Stuttgart, 1861. Edición moderna a cargo de Karl MEULI en Johann Jakob BACHOFEN, *Gesammelte Werke*, vols. II y III, Basilea, 1948. (Versión castellana: *El matriarcado,* Madrid, Akal, 1987).
— *Du régne de la mère au patriarcat,* selección de Adrien TUREL, París, 1938 (reimpresión Éditions de l'Aire, Lausana, 1980).
— *Myth, Religion, Mother Right*, Selected writings of J. J. BACHOFEN, with a preface of Georges BOAS and an introduction by Joseph CAMPBELL, Princeton, Princeton University Press, 1967. (Versión castellana: *Mitología arcaica y derecho materno,* Barcelona, Anthropos, 1988).
BACHOFEN, J. J. (1815-1885), *Ein Begleitpublikation zur Ausstellung inm Historischen Museum Basel*, 1987.
— *"Seminario su J. J. Bachofen", Annnali della Scuola Normale Superiore di Pisa,* XVIII, 2, 1988, págs. 599-889.
BAMBERGER, Joan, "The Myth of Matriarchy: Why Men Rule in Primitive Society", en M. Z. ROSALDO, L. LAMPHERE (eds.), *Woman. Culture and Society,* Stanford, Stanford University Press, 1974, págs. 263-280.
CANTARELLA, Eva, introducción a J. J. BACHOFEN, *Il potere femminile. Storia e teoria*, Roma, Editori Riuniti, 1977.
DÖRMANN, Johannes, "War J. J. Bachofen Evolutionist", *Anthropos,* 60, 1965,

págs. 1-48.
GOSSMAN, Lionel, *Orpheus Philologus: Bachofen versus Mommsen on the Study in Antiquity. Transactions of the American Philosophical Society,* LXXV, Filadelfia, 1983.
HEINRICHS, Hans-Jürgen (ed.), *Materialen zu Bachofen "Das Mut-terrecht",* Francfort del Meno, 1975.
HIRVONEN, Kaarle, *Matriarchal Survivals and Certains Trends in Homer's Female Characters,* Helsinki, 1968.
LERNER, Gerda, *The Creation of Patriarchy,* Nueva York-Oxford, Oxford University Press, 1986.
MAGLI, Ida (ed.), *Matriarcato e potere delle donne,* Milán, 1978.
MORGAN, Lewis H., *Ancient Society,* Nueva York, Gordon Press, 1877. (Edición moderna con una introducción de Leslie A. WHITE, Cambridge, Mass., 1964).
MURDOCK, Georges Peter, *Social Structure,* Nueva York, The Macmillan Company, 1949.
PEMBROKE, Simon, "Last of the matriarchs: a study in the inscriptions of Lycia", *Journal of the Economic and Social History of the Orient,* 8, 1965, págs. 217-247.
— "Women in charge: the function of alternatives in early greek tradition and the ancient idea of matriarchy", *Journal of the Warburg and Courtauld Institutes,* 30, 1967, págs.1-35.
— "Locres et Tarente: le rôle des femmes dans la formation de deux colonies grecques", *Annales I.S.C.,* 25, 1970, págs. 1240-1270.
SCHNEIDER, David M.; GOUGH, Kathleen, *Matrilineal Kinship,* Berkeley-Los Ángeles-Londres, University of California Press, 1961.
THOMSON, George, *Aeschylus and Athens. A Study in the Social Origins of Drama,* Londres, Haskell Booksellers Inc., 1941, 1973.
— *Studies in Ancient Greek Society,* 1, *The Prehistoric Aegean,* Londres, Gitadu Press, 1949, 1961.
WAGNER, Beate, *Zwischen Mythos und Realität. Die Frau in der frühgriechischen Gesellschaft,* Francfort del Meno, Haag und Herchen Verlag, 1982.
WEBSTER, Paula, "Matriarchy: A vision of Power", en Rayna R. REITER (ed.), *Toward and Anthropology of Women,* Nueva York-Londres, Monthly Review Press, 1975, págs. 141-156.
WESEL, Uwe, *Der Mythos vom Matriarchat.Über Bachofens Mutterrecht und die*

Stellung der Frauhen in frühen Gesellschaften, Francfort del Meno, 1980.
ZINSER, Hartmut, *Der Mythos des Mutterrechts. Verhandlung von drei aktuellen Theorien des Geschlechterkampfes,* Francfort del Meno, 1981.

LA HISTORIA DE LAS MUJERES EN LA HISTORIA ANTIGUA, HOY

ARRIGONI, Giampiera, "Tra le donne dell'Antichità: considerazioni e ricognizioni", en Renato UGLIONE (ed.), *La donna nel mondo antico,* Turín, Regione Piemonte, 1987, págs. 39-71.
ARTHUR, Marilyn, "Early Greece: the origins of the western attitude towards women", *Arethusa,* 6, 1973, págs. 7-58. Reeditado en J. PERADOTO, J. P. SULLIVAN (eds.), *op. cit.* en la bibliografía general.
—"Liberated Women: The Classical Era", en R. BRIDENTHAL, C. KOONTZ (eds.), *Becoming Visible; Women in European History,* Boston, 1977, págs. 60-89.
— "Women and the family in ancient Greece", *The Yale Review,* 1982, págs. 532-547.
—"Sexuality and the body in ancient Greece", *Mètis,* 1990.
BECHER, Ursula A. J.; RÜSEN, Jörn (eds.), *Weiblichkeit in geschichtlicher Perspektive,* Francfort del Meno, Suhrkampf, 1988.
BLOK, Josine, "Sexual Asymmetry. A historiographical Essay", en Josine BLOK, Peter MASON (eds.), *Sexual Asymmetry,* Amsterdam, Gieben, 1987, págs. 1-57.
CAMERON, Averil, "Women in ancient culture and society", *Der Altsprachliche Unterricht,* 2, 1989, págs. 6-17.
CULHAM, Phyllis, "Ten years after Pomeroy: studies of the imagen and reality of women in antiquity", *Helios,* 14, 1987, págs. 9-30.
HALLETT, Judith P., "Women as same and other in classical roman élite", *Hellos,* 16, 1989, págs. 59-78.
KING, Helen, "Sacrificial blood: the role of amnion in ancient gynecology", *Helios,* 14, 1987, págs. 117-126.
LORAUX, Nicole, "La cité, l'historien, les femmes", *Pallas,* 1985, págs. 7-39.
— "Notes sur un impossible sujet de l'histoire", en *Le Genre de l'Histoire. Les Cahiers du GRIF,* 1988.
OPITZ, Claudia (ed.), *Weiblichkeit oder Feminismus?,* Drumlin Verlag, 1983.
SCHMITT PANTEL, Pauline, "La différence des sexes, histoire, anthropologie et

cité grecque", en *Une histoire des femmes est-elle possible?,* dirigida por Michelle PERROT, Marsella, Ed. Rivages, 1984, págs. 98-119.
SCOTT, Joan, "A useful category of historical analysis", *American Historical Review*, 91, 1986.
WAGNER-HASEL, Beate, "'Das Private wird politisch'. Die Perspektive 'Geschlecht' in der Altertumswissenschaft", en Becher-Rüsen, *op. cit.*, págs. 11-50.
— "Frauenleben in orientalischer Abgeschlossenheit? Zur Geschichte und Nutzanwendung eines Topos", *"Der Altsprachliche Unterricht",* 2, 1989, págs. 18-29.

PALABRAS DE MUJER

EDICIONES DEL TEXTO Y TRADUCCIONES

Atti e Passioni dei Martiri, a cura di Anton A. R. BASTIAENSEN et al., Milán, Mondadori, 1987, págs. 117-131.
CAVALIERI, Pio Franchi de, *Scritti agiografici*, I, *Studi e Testi 221*, Ciudad del Vaticano, 1961, págs. 41-155.
MUSSURILLO, Herbert, *The Acts of the Christian Martyrs,* Oxford, Oxford University Press, 1972, págs. 108-118.
SAXER, Victor, *Saints anciens d'Afrique du Nord,* Ciudad del Vaticano, 1979, págs. 42-49.
VAN BEEK, Cornelius, *Passio Sanctarum Perpetuae et Felicitatis*, Nimega, 1935.

ESTUDIOS SELECTOS SOBRE LOS MÁRTIRES

BROWN, Peter, *The Cult of the Saints*, Chicago, University of Chicago Press, 1981.
DUVAL, Yvette, *Loca Sanctorum Africae. Le culte des martyrs en Afrique du IVème au VIème siècles,* Roma, École Française de Rome, 1982.
FRIDH, Ake, *Le problème de la Passion des saintes Perpétue et Félicité,* Estocolmo, 1968.
MONCEAUX, Paul, *Histoire littéraire de l'Afrique chrétienne*, tomo 1, págs. 70-

96.

Una mirada española

Imágenes de la mujer en la representación ibérica de lo sagrado

García y Bellido, A., "Iocosae Gades", en *Boletín de la Real Academia de la Historia,* 129, 1951, págs. 97-101.

Girard, Pascale, "Femmes et divinités à travers la céramique ibérique prérromaine", en *Le serment des Horaces,* num. 2, 1989, págs. 138-149.

Griño, Beatriz de, "Aproximación a la iconografía de las divinidades femeninas de la Península Ibérica en época prerromana", en *Revue des Études anciennes,* LXXXIX, 1987, págs. 339-347.

Olmos, Ricardo, "Puellae Gaditanae: ¿heteras de Astarté?", en *Archivo Español de Arqueologia,* vol. 63, 1990.

La naturaleza femenina en la imagen griega del extremo Occidente

Ballabriga, A., *Le Soleil et le Tartare, L'image mythique du monde en Grèca archaïque,* París, Éditions de l'Ecole des Hautes Études en Sciences Sociales, 1986.

Barbero, Abilio; Vigil, Marcelo, *Sobre los orígenes sociales de la reconquista,* Barcelona, Ariel, 1974.

Bermejo, José C., *Mitología y mitos de la Hispania prerromana,* Madrid, Akal, 1982.

Bernabé, Alberto, *Fragmentos de épica griega arcaica,* Madrid, Gredos, 1979.

— *Poetarum epicorum Grecorum,* Leipzig, Teubner, 1987.

Blázquez, José María, *Imagen y mito. Estudios sobre religiones mediterráneas e ibéricas,* Madrid, Cristiandad, 1977.

Brûle, Pierre, *La fille d'Athènes. La religion des filles 'Athenes à l'époque classique. Mythes, cultes et société,* París, Les Belles Lettres, 1987.

Diels, Hermann; Kranz, Walter, *Die Fragmente der Vorsobrabiker,* Dublín, Wiedman, 1966-67 (2.ª ed.).

García y Bellido, Antonio, "Hercules Gaditanus", en *Archivo Español de Arqueología,* XXXVI (1963), págs. 70-153.

JACOBY, Félix, *Die Fragments des Giechischen Historiker,* Berlín-Leiden, Brill, 1962 (repr.).
JOURDAIN-ANNEQUIN, Colette, *Héradès aux portes du Soir,* París, Les Belles Lettres, 1989.
LÉVÊQUE, Pierre, “Un fragment inédit de la phrise du théâtre de Delphes”, en *Bulletin de Correspondence Hellénique*, LXXIV (1950), págs. 224-232.
LOMAS, Javier, *Asturias prerromana y alto imperial*, Oviedo, Cañada, 1989 (2.ª ed.).
PLÁCIDO, Domingo, “Estrabón III: el territorio hispano, la geografía griega y el imperialismo romano”, en *Habis,* XVIII-XIX (1987-88), págs. 243-256.
—“Realidades arcaicas de los viajes míticos a Occidente”, en *Gerión,* VII, 1989, págs. 41-51.
SCHULTEN, Adolf, *Fontes Hispaniae Antiquae,* Barcelona, Bosch, 1922-1988.
VIDAL NAQUET, Pierre, *Formas de pensamiento y formas de sociedad en el mundo griego. El cazador negro,* Barcelona, Península, 1983.

LA MUJER EN LA ECONOMÍA DE LA HISPANIA ROMANA

ALBERTOS, M.ª Lourdes, “La mujer hispanorromana a través de la epigrafía”, en *Revista de la Universidad Complutense*, 26 (1977), págs. 179-198.
ALFÖLDY, Geza, *Die römischen Inschriften van Tarraco*. Text, Berlín, Walter der Gruyter, 1975.
ARCE, Javier, “El mosaico de las ‘Metamorfosis’ de Carranque (Toledo)”, en *Madrider Mitteilungen*, 27 (1986), págs. 365-374.
BACHOFEN, J. J., *El matriarcado. Una investigación sobre la ginecocracia en el mundo antiguo según su naturaleza religiosa y jurídica*, Madrid, Akal, 1987.
BLÁZQUEZ, José María, “Problemas económicos y sociales en la vida de Melania, la joven, y en la *Historia Lausiaca* de Paladio”, en *Memorias de Historia Antigua*, 2 (1978), págs. 103-123.
BRAVO, Gonzalo, “Sobre las relaciones Iglesia-Estado en el Imperio romano”, en *Gerión*, 7 (1989), págs. 323-334.
CARO BAROJA, Julio, *Los pueblos de España*, Itsmo, Madrid, 1981.
CASTILLO, Arcadio del, “El papel económico de las mujeres en el Alto Imperio Romano”, en *Revista Internacional de Sociología*, 9-10 (1974), págs. 59-76.
— *La emancipación económica de la mujer romana en el siglo I d.C.,* Granada,

Universidad, 1976.
CHASTAGNOL, André, "Les femmes dans l'ordre senatorial: titulature et rang social à Rome", en *Révue Historique*, 529 (1979), págs. 3-28.
COLLANTES, Francisco; CHICHARRO, Concepción, "La epigrafía de Munigua (Mulva, Sevilla)", en *Archivo Español de Arqueología*, 45-47 (1974), págs. 337-410.
CURCHIN, L. A., "Personal Wealth in Roman Spain", en *Historia*, 32 (1983), págs. 227-244.
EICHENAUER, Monika, *Untersuchungen zurArbeitswelt der Frau in der römischen Antike,* Francfort, 1988.
FLUEHR-LOBBAN, Carolyn, "Marxism and Matriarchate. Onehundred Years after Engels, 'Origin'", en HERMANN, J. y KÖHN, J. (eds.), *Familie, Saat und Gesellschaftsformation*, Berlín, Academie, 1988, págs. 173-180.
GARCÍA MORENO, Luis, "España y el Imperio en época teodosiana", en *Actas del I Concilio Caesarougustano,* Zaragoza, 1980, págs. 27-63.
GARRIDO GONZÁLEZ, Elisa (ed.), *La mujer en el mundo antiguo*, Madrid, Universidad Autónoma, 1986.
GIARDINA, Andrea, "Carità eversiva: le donazioni di Melania la Giovane e gli equilibri della società tardoromana", en *Studi Storici*, 1 (1988), págs. 127-142.
HOYO, Javier del, "La mujer hispanorromana de época imperial. Revisión de su papel", en GARRIDO GONZÁLEZ, Elisa (ed.), *La mujer en el mundo antiguo,* Madrid, Universidad Autónoma, 1986, págs. 237-243.
— "Un estudio en torno a *Aemilia Paterna*".
LE GALL, Jöel, "Métiers de femmes au *Corpus Inscriptionum Latinarum"*, en *Révue des Études Latines*, 49 bis (1969).
MATTHEWS, John, *Western Aristocracies and Imperial Courts A. D. 364-425,* Oxford, Clarendon, 1975.
MAUN, *Jean, "Labor matronalis:* aspects du travail femenin à Rome", en LEVY, Edmond (ed.), *La femme dans les societés antiques*, Estrasburgo, Actes des Colloques, I, 1983, págs. 139-155.
REMESAL RODRÍGUEZ, José, *La annona militaris y la exportación de aceite bético a Germania*, Madrid, Universidad Complutense, 1986.
RODRÍGUEZ ALMEIDA, Emilio, *Los Tituli Picti de las ánforas oleatorias de la Bética*, I, Madrid, Universidad Complutense, 1989.

Almagro Gorbea, M.ª José: “Corpus de las terracotas de Ibiza”, en *Bibliotheca Praehistorica Hispana,* XVIII, 1980.

— *Catálogo de las terracotas de Ibiza del Museo Arqueológico Nacional,* Madrid, Ministerio de Cultura, 1980.

Aubet Semmler, M.ª Eugenia, “Los depósitos votivos de Isla Plana (Ibiza) y Bithia (Cerdeña)”, en *Studia Archaealogica,* 3 (1969).

— “Algunos aspectos sobre iconografía púnica: las representaciones aladas de Tanit”, en *Homenaje a A. García y Bellido I. Revista de la Universidad Complutense,* XXV, 101 (1976), págs. 61-82.

— “E1 santuario de es Cuieram”, en *Trabajos del Museo Arqueológico de Ibiza,* 8 (1982).

Aubet, M.ª Eugenia; Ferrón, J., *Orants de Carthage*, París, 1974.

— “Estatuillas de orantes del mundo cartaginés. Tipología y cronología”, en *Trabajos de Prehistoria,* 31 (1974).

Ferrón, J., “Les statuettes au tympanon des hypogeés puniques”, en *Antiquités Africaines,* 3 (1969), págs. 11-33.

Hachuel, E.; Mari, V., “El santuario de Isla Plana (Ibiza). Una propuesta de análisis”, en *Trabajos del Museo Arqueológico de Ibiza*, 18 (1988).

Hviberg-Hansen, F. O., *La deésse TNT. Une étude sur la religion cananéo-punique,* Copenhague, 1979.

Marín-Ceballos, M.ª Cruz, “Ibiza, encrucijada mediterránea. El panteón cartaginés”, en *L’Homme Méditerranéen et la mer. Actes du* 3ème *Congres International d’études des cultures de la Méditerranée Occidentale,* Túnez, 1985, págs. 456-473.

Moscati, Sabatino (coord.), *Los Fenicios,* Barcelona, Folio, 1988.

Muñoz Almibia, Ana M.ª, “Pebeteros ibéricos en forma de cabeza femenina”, en *Instituto de Arqueología de la Universidad de Barcelona,* 5 (1963).

Picard, C., “Tanit Courotrophe”, en Homenaje a M. Renard III, en *Latomus,* 1969.

Planells, A., *El culto a Tanit en Ibysos*, Barcelona, 1970.

San Nicolás Pedraz, M.ª Pilar, “Las terracotas figuradas de la Ibiza púnica”, tesis doctoral. Departamento de Prehistoria y Arqueología, Universidad Autónoma de Madrid, 1981.

— “Testimonio del culto a Deméter-Perséphone en Ibiza”, en *Archivo Español de Arqueología*, 54 (1981), págs. 27-33.
ROSENSTINGLI, A. R., “Astartés ibicencas de rito cananeo”, en *Ampurias*, vols. 31-32 (1969-70), págs. 241-248.
SOLANILLA, V., “La vestimenta punica a través de los exvotos hallados en Ibiza”, en *VI Symposium de Prehistoria Peninsular,* Barcelona, 1974.
VV. AA., *La religione fenicia. Matrici orientali e sviluppi occidentali,* Roma, 1981.

MUJER Y RELIGIÓN EN HISPANIA

AE = *L’Année Epigraphique*, París.
ALONSO SÁNCHEZ, M. A., “La mujer en el contexto paleocristiano hispánico”, *Boletín Asoc. Esp. Amigos de la Arqueología,* 28 (1990), págs. 57-64.
ALVAR, J., “Las mujeres y los misterios en Hispania”, en AA. VV., *La mujer en el mundo antiguo,* Madrid, Ed. Univ. Autónoma, 1987, págs. 245-257.
ANKUM, H., “La femme mariée et la loi Falcidia”, *Labeo,* 30, págs. 28-70.
BAJO, F., “Las viduae ecclesiae de la Iglesia occidental (siglos IV-V)”, HA, XI-XII, 1981, págs. 81-88.
BALSDOM, J. P. V. D., *Roman Women: Their History and Habits,* Londres, 1962.
BENDALA, M., “Die orientalischen Religionen Hispaniens in vorrömischer und römischer Zeit”, *ANRW,* II, 18, 1 (1986), págs. 345-408.
BERMEJO, J. C., *La sociedad en la Galicia castreña,* Santiago de Compostela, 1971.
BLÁZQUEZ, J. M., *Religiones primitivas en Hispania,* Roma, 1962.
— *Diccionario de las religiones prerromanas de Hispania,* Madrid, 1975.
CIL = C*orpus Inscriptionum Latinarum,* vol. II de Hispania.
D’AVINO, M., *La donna a Pompei,* Nápoles, 1964.
DUMÉZIL, G., *Los dioses de los indoeuropeos,* Barcelona, 1970.
ÉTIENNE, R., *Le culte impérial dans la Péninsule Ibérique d’Auguste à Dioclétien,* París, 1958.
GAGÉ, J., *Matronalia: essai sur les devotions et les organisations cultuelles des femmes dans l’ancien Rome,* Bruselas, 1963.
GARCÍA Y BELLIDO, A., *Les religions orientales dans l’Espagne romaine,* Leiden, 1967.

GARDNER, J., *Women in Roman Law and Society*, Londres, 1987.

GUZZI, F., *Aspetti giaridici del sacerdozio romano: il sacerdozio di Vesta*, Nápoles, 1968.

HOYO, J. del, *La importancia de la mujer hispano-romana a la luz de los documentos epigráficos*, Madrid, 1987.

HEp. = *Hispania Epigraphica.*

IBARRA, M., *Mulier fortis. La mujer en las fuentes cristianas (280-313)*, Zaragoza, 1990.

LATTE, K., *Römische Religionsgeschichte*, Múnich, 1960.

MANGAS, J., "Augurationes y augures en la Hispania romana", *Actas II Congr. Historia*, Cáceres, Universidad de Extremadura, 1984, págs. 87 y ss.

— "Die römische Religion in Hispanien während der Prinzipatszeit", *ANRW*, II, 18, 1 (1986), págs. 276-344.

PENA, M.ª J., "El culto a Tutela en Hispania", *MHA*, V, 1981, págs. 73-88.

SCHEID, J., *La religione a Roma*, Roma-Bari, 1983.

SANTERO, J. M., *Asociaciones populares en Hispania romana*, Sevilla, 1978.

SOTOMAYOR, M., *La Iglesia en la España romana*, Madrid, 1979.

WISSOWA, G., *Religión und Kultus der Römer*, Múnich, 1912 (2.ª ed.).

Los autores

Monique Alexandre (Marsella, 1932). Profesora de la Universidad de la Sorbona-París IV. Sus investigaciones se centran en el judaísmo helenístico y la patrística griega. Ha preparado para la Editorial du Cerf (París, 1967) la edición de *Le commerce avec les connaissances préparatoires* de Filón Alejandrino. Entre sus obras destaca *Le commencement du livre Genêse I-V, la version grecque de la Septante et sa réception* (París, Beauchesne, 1988).

Gonzalo Bravo (Salamanca, 1951). Profesor de Historia Antigua en la Universidad Complutense de Madrid. Ha centrado sus investigaciones en el análisis de los problemas sociales, económicos y políticos del mundo romano en general y de la España tardorromana en particular. Entre sus libros destacan: *Poder político y desarrollo social en la Roma antigua* (Madrid, Taurus, 1989) y *El Imperio romano: evolución institucional e ideológica* (Madrid, Visor, 1991).

Louise Bruit Zaidman (París, 1938). Es *maître de conférences* en la Universidad de París VII. Su campo de estudios es la antropología religiosa griega. Actualmente trabaja sobre los sacerdocios. Ha publicado numerosos artículos sobre estos temas y, con P. Schmitt Pantel, *La religión grecque* (A. Colin, París, 1989).

Stella Georgoudi (Atenas, 1937). Es *maître de conférences* en la École Pratique des Hautes Études (Section des Sciences Religieuses). Sus campos de investigación son las instituciones y la religión de Grecia y la historiografía griega. Entre sus publicaciones está *Des chevaux et des boeufs dans le monde grec. Réalités et représentations animalières à partir des livres XVI et XVII des Géoponiques* (París-Atenas, 1990).

Beatriz de Griño Frontera. Licenciada en Prehistoria y Arqueología por la Universidad Autónoma de Madrid. Colaboradora del *Lexicon Iconographicum Mythologiae Classicae* y de los programas “Iconografía de los mitos clásicos en la Península Ibérica” e “Iberia Graeca: estudio sobre la colonización y presencia griega en la Península Ibérica” organizados por el Museo Arqueológico Nacional y el CSIC.

Claudine Leduc (La Grand-Combe, Gard, 1936). Es *maître de conférences* en la Universidad de Toulouse-Le Mirail. En sus estudios se ocupa de religión, parentesco y política en las sociedades helénicas. Es autora de *La Constitution*

d'Athènes attribuée à Xenophon (París, 1976) y de diversos ensayos sobre las mujeres en Grecia.

François Lissarrague (París, 1947). Investigador del CNRS (Centro Louis Gernet). Especialista de los aspectos antropológicos de la iconografía griega, ha participado en el volumen de recopilación *La cité des images (*París-Lausana, 1984). También ha publicado *Un flot d'images* (Adam Biro, París, l989) y *L'Autre guerrier* (La Découverte-École Française de Rome, París, 1900).

Nicole Loraux (París, 1943). Directora de Estudios en la École des Hautes Études en Sciences Sociales. Trabaja sobre la concepción griega de la división (división de sexos, división en la ciudad y en la guerra civil). Entre sus obras destacan *Les enfants d'Athena* (París, Maspero, 1981) y, más recientemente, *Les expériences de Tirésias. Le fémenin et l'homme grec* (París, Gallimard, 1990) y *Les mères en deuil* (París, Seuil, 1990).

Julio Mangas (Alaejos, Valladolid, 1940). Catedrático de Historia Antigua de la Universidad Complutense de Madrid. Su investigación se orienta al estudio de la sociedad y la religión de la Hispania romana. Entre otras obras ha publicado *Historia de España, I. Hispania romana* (Barcelona, 1980) y "Römische Religion in Hispanien", *ANRW*, II, 1, 1986. Actualmente dirige proyectos de investigación en equipo sobre nueva epigrafía hispana y sobre *Fontes* para la Historia Antigua de la Península Ibérica.

Ricardo Olmos (Madrid, 1946). Investigador científico del Centro de Estudios Históricos del CSIC. Con anterioridad fue conservador del Museo Arqueológico de Madrid. Ha trabajado especialmente sobre cerámica e iconografía griegas y en temas de comercio y presencia griega en el extremo occidental del Mediterráneo, especialmente problemas de aculturación y de iconografía ibéricas. Entre sus libros figura el *Catálogo de los lecitos áticos de fondo blanco en el Museo Arqueológico Nacional* (Madrid, 1979) y *Vasos griegos de la colección Condes de Lagunillas, La Habana* (Zúrich, Kilchberg, 1990).

Domingo Plácido (Las Palmas, 1940). Es catedrático de Historia Antigua de la Universidad Complutense de Madrid. Su trabajo se centra en el estudio de la sociedad ateniense en sus aspectos ideológicos y culturales, pero también se ha ocupado de ≠viajes griegos al extremo Occidente y de la Grecia de la época romana. Es coautor de la versión española de las *Helénicas* de Jenofonte (Madrid, Alianza, 1989) y ha colaborado en libros como *Esclavos y semilibres en la Antigüedad Clásica* (Madrid, Universidad Complutense, 1989) y *Alejandro Magno, modelo de emperadores romanos* (Bruselas, Latomus, 1990).

Aline Rousselle (Rabat, 1939). Es *maître de conférences* en la Universidad de Perpiñán. Sus investigaciones versan sobre la conversión del mundo romano al cristianismo, bajo los aspectos culturales de la autoridad, de la actitud frente al cuerpo y de la creación iconográfica. Entre sus publicaciones: *Porneia. De la maîtrise du corps à la privation sensorielle, II-IV siècle* (París, PUF, 1983) y *Croire et guérir, la foi en Gaule dans l'Antiquité tardive* (París, Favard, 1990).

John Scheid (Luxemburgo, 1946). Es director de estudios en la École Pratique des Hautes Études (Section des Sciences Religeuses). Sus campos de investigación son la religión y las instituciones romanas. Entre sus publicaciones: *La religione a Roma* (Roma-Bari, Laterza, 1983) y *Romulus et ses frères. La collège arvale, modèle du culte public dans la Rome des empereurs* (Roma, École Française de Rome, 1990).

Pauline Schmitt Pantel (Vialas, Lozère, 1947). Es profesora en la Universidad de Amiens. Sus investigaciones se centran en la historia de las prácticas colectivas y, más en general, sobre la historia de las costumbres griegas. Ha colaborado en el libro dirigido por Michelle Perrot *Une histoire des femmes est-elle possible?* (Marsella, 1984) y es autora, entre otros, del libro *La cité au banquet. Histoire des repas publics dans les cités grecques* (Roma, École Française de Rome).

Giulia Sissa (Mantua, 1954). Es investigadora del CNRS (Laboratoire d'Anthropologie Sociale). Sus temas de investigación: el parentesco, la antropología del cuerpo y la historia de la sexualidad en el mundo antiguo. Entre sus publicaciones: *Madre Materia* (Turín, 1983) en colaboración con S. Campese y P. Manuli; *Le corps virginal* (París, Vrin, 1987), y *La vie quotidienne des dieux Grecs* (París, Hachette, 1989) (Versión castellana: *La vida cotidiana de los dioses griegos*, Madrid, Temas de Hoy), en colaboración con M. Detienne.

Yan Thomas (Lyon, 1945). Profesor en la Universidad de Derecho. Es director de estudios en la École des Hautes Études en Sciences Sociales de París. Sus investigaciones se centran en el derecho de filiación, la historia de los procesos y las construcciones jurídicas del Estado romano. Entre sus publicaciones: "A Rome, pères citoyens et cité des pères", en *Histoire de la famille*, vol. I (París, A. Colin, 1986) (Versión castellana: *Historia de la familia*, Madrid, Alianza); "Le 'ventre'. Corps maternel, droit paternel", en *Le genre humain*, 14, 1986; "Le traité 'De grabidus' de Paul, traduction et commentaire", en P. Legendre (ed.) *Le dossier occidental de la parenté* (París, 1988, págs. 18-120).

Notas

[1] Véase, en este Tomo 1, el ensayo de F. Lissarrague, “Una mirada ateniense” *[N. del E.]*.

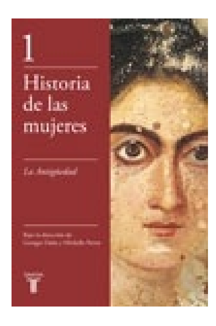
[2] Puesto que desde el primer momento se precisa el periodo cronológico (siglos VIII-IV *antes* de C.), se sobreentenderá, para todas las fechas mencionadas, la aclaración “a.C.”.

[3] “Matrimonio en nuera” y “matrimonio en yerno”: expresiones equivalentes, respectivamente, a las más conocidas —y más claras— de “matrimonio con residencia patrilocal” o “con residencia virilocal” y “matrimonio con residencia matrilocal” o “con residencia uxorilocal”. No obstante, en honor a la brevedad y la fidelidad, respetaremos en todo el artículo las expresiones originarias del texto francés. *[N. del T.]*

[4] Significa “no estás ni siquiera en el principio”. *[N. del T.]*

[5] Un excelente trabajo monográfico sobre el tema es el de Beatriz de Griño, “Aproximación a la iconografía de las divinidades femeninas de la Península Ibérica en época prerromana”, en *Revue des Études anciennes*, LXXXIX, 1987, pp. 339-347. Un buen nivel divulgativo: Pascale Girard, “Femmes et divinités à travers la céramique ibérique prérromaine”, en *Le serment des Horaces*, núm. 2, 1989, pp. 138-149.

Esta obra busca analizar cómo las relaciones de los sexos condicionan la evolución de las sociedades y la necesidad de que las mujeres encuentren, al fin, su espacio propio.



Esta *Historia de las mujeres* responde a la necesidad de ceder la palabra a las mujeres. Alejadas, desde la Antigüedad, del escenario donde se enfrentan a los dueños del destino, reconstruir su historia significa describir su lento acceso a los medios de expresión y su conversión en persona que asume un papel protagonista. Este análisis implica, asimismo, que las relaciones entre los sexos condicionan los acontecimientos, o la evolución de las sociedades. No se buscan conclusiones tajantes sino que las mujeres encuentren, al fin, su espacio propio.

Tomando la periodización habitual y el espacio del mundo occidental, esta obra se divide en cinco volúmenes independientes pero complementarios. Este primer volumen trata de las funciones y roles sociales de las mujeres en la Grecia antigua y en Roma.

Sobre Georges Duby

Georges Duby (París, 1919-Aix en Provence, 1996) fue uno de los más importantes historiadores franceses. Especialista en la Edad Media, abordó este periodo desde un punto de vista siempre original, profundizó en temas sociales, artísticos y culturales y contribuyó a la modernización de la disciplina histórica. Entre sus publicaciones cabe destacar *Los tres órdenes o lo imaginario del feudalismo* (Taurus, 1992), *Arte y sociedad en la Edad Media* (Taurus 1998; reedición 2011), *El caballero, la mujer y el cura* (Taurus, 1999; reedición 2013), *Historia de las mujeres* (Taurus, 2001) e *Historia de la vida privada* (Taurus, 2005), estas últimas divididas en cinco tomos y coordinadas junto con Michelle Perrot y Philippe Ariès, respectivamente.

Título original: *Storia delle donne*

Todos los trabajos han sido traducidos de sus lenguas originales

Travessera de Gràcia, 47-49. 08021 Barcelona

Colaboradores de la edición española:
Revisión técnica y coordinación del volumen: Reyna Pastor.
Iconografía: La iconografía de todos los capítulos, a excepción de la de F. Lissarrague, es aportación de la edición española, así como los pies correpondientes.
Edición gráfica: Teresa Avellanosa.
Redacción de pies de ilustraciones: Esther Vázquez y Cristina Sánchez.
Asesoría especial: Ricardo Olmos y Domingo Plácido.

ISBN ebook: 978-84-306-2233-7
Diseño: Penguin Random House Grupo Editorial / Nora Grosse
Imagen de cubierta: retrato funerario de una mujer de El Fayum.
Conversión ebook: M.I. Maquetación, S.L.

www.megustaleer.com



Índice